کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران

بخش دیجیتال

نام کتاب: شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام

مؤلف: عبدالرزاق لاهیجی

شمارهٔ کتاب: ۴۹۰۷

اندازه: ۲۰X۱۴

تاریخ تصویربرداری: دی ۱۳۸۹

كتاب

شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام

مقصد امر عاشر از شرح مولانا عبد الرزاق لاهيجي
بر تجريد محقق فريد طاب ثراهما الى يوم الوعيد

٩٠٧

بسم الله خير الأسماء

قد وقع في قبضة الفقير إلى الله الغني
ابن رضي الدين محمد الهروي عفى عنه

٢٣٥٩

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين الحمد لله الذي هدانا لهذا
هدانا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة على خير الكمال رسالته
افتتاحه وختم نبوته اصطفاه والتسليم لخير آثره على امته لوصيته وزر بضعاه
ولسائر اوصيائه الهادين سوده وهداه متوسل العبد الراجي وساب ربه
الملتجي عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهجي تجاوز الله عن سيئاتهم انه
كان فاتح المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العالمين نصير الملة
والدين محمد بن محمد الطوسي على الله مقامه رفيع عليين قد كان متعذرا فيما
بين علماء الشريعة وشركاء الصناعة تحقيق تلك المسئلة فيه احد من السالفين
وقد قل من يفي مسئلة لواحد من اللاحقين كذلك كتاب التجريد من مصنفاته
ممتاز من بين الكتب المؤلفة في الفن باشياء قد خلت عنها مصنفات
الاولين ولم تحتو عليها دفاتر الآخرين من جودة ترتيب للمسايل
ودقة تحرير للدلايل وعناية تجريد للعقايد ونهاية تهذيب للاصول عن
الزوايد وضبط ضوابط لاوابد الفوايد ورباط رابط على شوارد
العوايد مع اشارات نادية الى الحقايق وتنبيهات منبهة على الدقايق
ولوامع كاشفة عن المقاصد ولمحات لايحة الى المواقف والمراصد
وكنوز تحقيقات تشير الى المطالب العالية ورموز تدقيقات تبقى عن

تلخيص

تلخيص المحصل المسمى بنقد المحصل

تلخيص المحصل المسمى بنقد المحصل

تلخيص المحصل المسمى بنقد المحصل

من يشاء الى صراط مستقيم وسميته بشوارق الالهام فى شرح تجريد الكلام
وقبل الخوض فى المقصود فلا بد من مقدمة فى تعريف علم الكلام وبيان
موضوعه وغايته ومرتبته فانه كان واجب تقديم هذه الاربعة فى كل علم
ليكون طالبه على بصيرة فى طلبه حيث يتصوره بتعريفه الرسمى فيحيط علما
اجمالا بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان كان لطالبه بكيفية لكنه لا
بصيرة فيه وليتميز فى نظره العلم المطلوب اذ بتمايز الموضوعات يتمايز العلوم
وليمكنه الشروع الاختيارى فيه ولا يطل سعيه ويزداد رغبته وليعرف قدره
فيوفى حقه فيها مطالب اربع

فى تعريفه فاقول صاحب المواقف

الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الخ ودفع الشبه
فالمراد علم ما امور كما حمل عليه شارح المواقف ليكون المراد من العلم نفس
المسائل او التصديق بها ويجوز ان يكون المراد الملكة الحاصلة من ممارسة
المسائل كما اشار اليه شارح المقاصد حيث نقل تعريف المواقف فى
لاحاجة الى تقدير امور ثم قال شارح المواقف فى شرح هذا التعريف
المراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليشمل ادراك الخطى فى
العقايد ودلايلها وبنى بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق
المعية على المصاحبة الدائمة فيتطبق التعريف على العلم بجميع العقايد بما
يتوقف عليه اثباتها من الادلة وردة الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات
انما يصاحب دائما هذا العلم دون الفعل بالتوانين التى يستفاد منها
صور الادلة فقط ودون علم المجمل الذى يحصل به الى حفظ التى وضع

براد

براد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات
هذه العقايد والمستفاد من هذا الحد هو النوع المختص به ودون علم
النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع
العقايد بل لا مدخل له فى ذلك الترتب العادى اصلا واختار تقييد على بعض
لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعمال بنى على
اشياء السببية الحقيقية المستفادة من الباء واختار بعنى كما ذهب الاشعرى واختار
اثبات العقايد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة العلم الكلام اثباتها على الغير
وان العقايد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتقدها وان كانت مما يستقل
فيه العقل والقول لا يخفى فيه اذ مجرد الاخذ تقليد غير معتبر كيف ومن العقايد
ما يتوقف ثبوت الشرع عليه بل الاولى ان يقال لا اعتداد بالعقايد الحاصلة
من الادلة الكلامية حيث هى كلامية كما سيأتى بل ان ثمرتها الا الاثبات على
الغير وقال شارح المقاصد معنى اثبات العقايد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل
الترقى من التقليد الى التحقيق واورد عليه شارح المواقف انه يلزم منه ان
يكون العلم بالعقايد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا شك فى بطلانه والمراد بالعقايد
ما يقصد فيها نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان
اعتقادية حرفة وتسمى اصلية وعقايد وقد دون الكلام لحفظها وعملية المقصود
بالذات منها هو العمل وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا كوننا الصلوة
واجبة ومندوبة والوتر مندوب وتسمى فرعية وقد دون لها علم الفقه
المراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وآله صورا ما كان ذلك

الاعتقاد المندوب او خطأ فان الخصم مع كونه مخطيا لا يخرج من علماء الكلام
فليس المراد من الحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل كيف زعم المتصدي للاثبات
وهو اعني بايراد الحجج الخ متعلق بالاثبات اي يكون الاثبات بهذا الطريق
لا بطريق آخر كالمعجزة فخرج علم النبي صلى الله عليه وآله وعلوم المعصومين بل
علم الله تعالى وعلوم الملائكة ايضا وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى
الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد و
يسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء بمرتبة صحبة النبي صلى الله
عليه وآله وقرب العهد زمانه وسماع الاخبار ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع
والاختلاف وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام
وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل اصولا وفروعا الى ان ظهر اختلاف
الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات واشتد
الحاجة فيها الى زيادة نظر وتتبعات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في
استنباط الاحكام وتدوا صدهم في تحقيق العقايد الاسلام واقبلوا
على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص محجها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها
والشبه ما حوتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه
الاكبر والاكثرون خصوا المتعلقات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد
والصفات تسمية باسم الشهر احترازا واشتهر فيها وعلم الكلام لان مباحثه
كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت
مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في

تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين
والرد عليهم بما لم يكثر في غيره ولانه بقوته ادلته صار كانه هو الكلام ودونا
ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا في ادلتها
اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات على ما في المطولات فظهر ان العلم
بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية وبهذا معنى
العقايد الدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وآله سواء توقف على
الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع كلام اهل الحق ام لا
كالكلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها اليقينية
مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية وما اتفاقا لما نقل عن بعض علماء الملة ان الفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم
بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه
الصلوة والسلام بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد عند من يسميه علما
ودخل علم علماء النصارى بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان
بهذا الاسم كما ان علمهم بالفرعيات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب
وذلك اذ كان متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر
في الادلة اليقينية انتهى كلام شرح المقاصد وقال في شرحه للعقايد النسفية
بعد ما ذكر قريبا مما نقلناه وهذا هو كلام القدماء وبعض خلافا مع التوقف
الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اكتسبوا قواعد الخلاف لما ورد

تحقيق

به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقايد وذلك لان رئيسهم
واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري بعد ان حرر تقسيم الكبيرة بين
مؤمن ولا كافر وسميت المعتزلة بين المعتزلتين فقال الحسن اعتزل عنا فسموا
المعتزلة وهم يسمون انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لتوليهم بوصف ثواب المطيع
وعقاب العاصي على الله تعالى وفي الصفات الذاتية عنه تعالى انهم توغلوا في
علم الكلام وشبثوا باذيال الفلاسفة في اكثر من الاصول وشاع مذهبهم فيما
بين الناس الى ان خالف الشيخ ابو الحسن الاشعري مع اساتذه الى علي الجبائي
في مسئلة وكربا الشارح العقايد وزنا والحوى وكربا لعدم الحاجة اليها ههنا
وسادكر انشاء الله في موضع يليق بها والحق ما عندي فيها فترك الاشعري
مذهبه واشتغل هو ومن تابعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة
وجرى عليه الجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون
حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا
من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وبهم جرا الى ان ادرجوا
فيه علوم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز
عن الفلسفة لولا استشهاده على المسموعات وهذا هو كلام المتاخرين اعني كلام
شرح العقايد وهو جريح في ان مخالفة المعتزلة مع اهل السنة المسمين
بالاشاعرة انما هو بالظاهر السنة وقد صرح في كلامه الاول ان المعتبر
فيما يتعلق بالاعتقادات انما هو اليقين دون الظن ولا شك في ان الظن
لا يفيد الا الظن فمخالفته لليقين لا يكون بدعة بل صوابا فسيتم انما هم

في ظواهر

اهل

فاورد ذلك علم الى غير ذلك واما سايرما يذكر في الكتب الكلامية من مسايل
الجواهر والاعراض واشكال ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقايد فليس
من علم الكلام بخلاف تعريف المواقف فان مقتضاه ان يكون نفس العلم
بالعقايد حرفا من علم الكلام واذا دخل في الاثبات على الغير لا كماله فلا يوهم
كونه خارجا من الكلام ثم اقول لم تتعلل الكلام صناعة نظرية يقتدر بها على اثبات
العقايد الدينية

الاولى ح

في موضوعه واعلم اولا ان موضوع كل علم
هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي تعرضه لذاته او لاحد اجزايه لا ما يعرضه
لاحد اجزايه او اخص فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان وغريبان
عن الحيوان لان عروضهما له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه وكذلك
والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني انهما ذاتيان للحيوان وغريبان عن
الانسان لان عروضهما له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب
كون العرض الذاتي مساويا له بل قد يكون اخص منه يا
كالاستقامة والانحناء للخط كما صرح به الشيخ الرئيس في جميع الفصول الذاتية
اعراض ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع كونها اخص منه والمعتبر
في ذلك عروضه للمعروض من حيث ذاته من غير ان يتوقف عروضه له على ان
يصير نوعا معينا او لا يعرضه ذلك العارض ثانيا كما تعرف بالنسبة الى الحيوان
فانه لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا وان كان المعروض نوعا معينا
وكذلك العارض يصير نوعا معينا كالتعجب للحيوان فهو عرض ذاتي له لان عروضه له
لا يتوقف على صيرورته انسانا نوعا معينا بل يصير بذلك نوعا معينا ثم انه قد

اى العوارض ح

الشرنا

فاورد ذلك علم الى غير ذلك واما سايرما يذكر في الكتب الكلامية من مسايل
الجواهر والاعراض واشكال ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقايد فليس
من علم الكلام بخلاف تعريف المواقف فان مقتضاه ان يكون نفس العلم
بالعقايد حرفا من علم الكلام واذا دخل في الاثبات على الغير لا كماله فلا يوهم
كونه خارجا من الكلام ثم اقول لم تتعلل الكلام صناعة نظرية يقتدر بها على اثبات
العقايد الدينية

الاولى ح

في موضوعه واعلم اولا ان موضوع كل علم
هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي تعرضه لذاته او لاحد اجزايه لا ما يعرضه
لاحد اجزايه او اخص فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان وغريبان
عن الحيوان لان عروضهما له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه وكذلك
والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني انهما ذاتيان للحيوان وغريبان عن
الانسان لان عروضهما له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب
كون العرض الذاتي مساويا له بل قد يكون اخص منه يا
كالاستقامة والانحناء للخط كما صرح به الشيخ الرئيس في جميع الفصول الذاتية
اعراض ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع كونها اخص منه والمعتبر
في ذلك عروضه للمعروض من حيث ذاته من غير ان يتوقف عروضه له على ان
يصير نوعا معينا او لا يعرضه ذلك العارض ثانيا كما تعرف بالنسبة الى الحيوان
فانه لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا وان كان المعروض نوعا معينا
وكذلك العارض يصير نوعا معينا كالتعجب للحيوان فهو عرض ذاتي له لان عروضه له
لا يتوقف على صيرورته انسانا نوعا معينا بل يصير بذلك نوعا معينا ثم انه قد

اى العوارض ح

الشرنا

تحصيل مطالبها لم يتعرف الطالب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة
مسايل العلم اولا وبالذات هو الموضوع او ذو جهة اشتراكها وبها اتحادها وتحقيق
المقام على نحو يتضح به بيان كلا الامرين اعني كون تمايز العلوم بحسب تمايز
الموضوعات وكون جهة وحدة المسايل اولا وبالذات هو الموضوع انهم
لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة
وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود و
بحثوا عن احوالها المختصة واشتغلوا لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كثيرة
محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقايق سموها بالمسايل وجعلوا كل طايفة منها
يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعا بانفسه او جزءا له او
نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يمتاز بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا
الى تلك الطايفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع
او الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم انه قد يتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية
ونحوها وتوخذ لها من بعض تلك الجهات بانفسها تصورها اجمالا ومن حيث ان
لها وحدة فيكون حد اللفظ الدال على حقيقة مستتمة اعني ذلك المركب الاعتباري
كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم تتواعد كذا والا كما يقال هو علم تقتدر به
على كذا او يحترز به عن كذا او يكون الله لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة
مسايل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخر كالتعريف و
الغاية وانه لا معنى لكون هذا علما وذلك علما آخر سوى ان يبحث عن احوال
شيء وذلك عن احوال شيء آخر متغايرة بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز

العلوم

العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت تتميز
عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات ونحوها ولهذا جعلوا مبادي
العلوم وتمايزها وتداخلها بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين
ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق
وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات
متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في الجنس او غيره فالعلمان متباينان
على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء
واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يوضع في احدهما مطلقا وفي
الآخر مقيدا او يوضع في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع
علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية او غرضا ذلا معنى
لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك والضابط انه اذا كان البحث عن اشياء
متكثرة بالذات فان كان البحث عنها من جهة اشتراكها في امر واحد ذاتي او
عرضي فالعلم واحد وان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من
جهة تخصه فالعلم متكثر سواء كانت تلك الاشياء مشتركة في ذاتي او عرضي مخصوص
كالعدد والمقدار المشتركين في الكم للحساب والهندسة اولا واذا كان البحث
عن شيء واحد بالذات فان كان البحث من جهتين متغايرتين فالعلم متكثر والا
فواحد سواء كان لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة اولا لا يقال العلم يتكلف
باختلاف المعلوم اعني المسايل وهي كما تختلف باختلاف الموضوع فكذا تختلف
باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاغراض

الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع علما ان هذا اقرب بناء
على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ما خذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة
وهي ما خذ للفصل الذي به كمال التمايز لانا نقول مع لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف
ويكون كل علم علوما مع ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية والغلط
انما نشأ من عدم الثوقف بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع
ما وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل علم مسئلة علما عليحدة
وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبع من التباين والتناسب والتداخل
يجب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض
الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين بتحقيق في العلم
نفسه ولهذا كانت حدود هي في صدر العلم حدودا اسمية ربما يصير بعد اثباتها
حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حدث المادة
والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول اجزاء مادية من القضية وانما الصورة
هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم بمعنى
الصناعة ولا خفاء في ان المسائل مادة له ويرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ
بها يصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين
من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه
قالوا وان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث و
المحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة وما لا
يشترط كالطعم واللون وتقسيم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويتبين ان

اختلافا

اختلافا بالانواع او بالاعراض ويطرح القديم فيتبين انه لا يتكثر و
لا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات يجب له وامور يمتنع عليه واحكام يجوز
في حقه من غير وجوب او امتناع ويتبين ان اصل الفعل جايز عليه وان العالم
فعله الجايز فيستقر بجوازه الى المحدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف
صدقهم بالمعجزات وان هذا وقع ويتضح بتعرف العقل وياخذ في التلقي من
النبي الثابت عنده صدقه بقول ما يقوله من اعاد الله تعالى في امر المبدا والمعاد ثم لما
كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود ههنا بكونه متعلقا
للمباحث الجارية على قانون الاسلام الى الطريقة المعهودة المسماة بالدين
والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة مثل كون الواجد موجدا للكثير
وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وقابلا بعد الوجود
غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة فيتميز الكلام عن
الالهي بهذا الاعتبار اقول وبهذا الاعتبار هو الذي اخرج الادلة الكلامية من
البرهان الى الجدل فان امثال هذه الاحكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية غير متعلقة
للتاويل سيما فيما يتعلق باحوال المبدا والامور الغايبة عنا بل الظاهر ان اكثرها
تمثيلات للحقايق وتشبيهات على الدقايق لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود
على مبادرها فان من ذلك قد تولد التشبيه والتجسيم فيما ينبغي كما في قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث الذي يروونه انكم سترون ربكم
يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان الاصوب ان لا يقع
الاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان بحقايقها على حد ما يفهمونه

على تفاوت عقولهم ومراتب افهامهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاشتغال
وحدث الكلام وشاع الاختلاف فالواجب ان يُصار الى مقتضى العقل الصريح و
الاراء الصحيحة ويرجع الى قوانين النظر والاستدلال البرهاني الموجب للتيقن
المبني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية الصرفة ممن اراد الترقي من حضيض
التقليد الى ذروة التحصيل ومن ادّاه الى ترك التظاهر ورفض المشاهدة والاستقلال
العقل في احوال المبدا وسايرالعقليات بخلاف ما يتعلق بالعمليات والامور التي
لا يستقل بمجرد العقل فيها وهذا ما وعدناك في صدر المقدمة من ان الاعتماد على
الدلايل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجدٍ في تحصيل العقايد الدينية بل جدوا ها
انما هو حفظ العقايد اجمالا على العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ الى درجة
اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي هذا ثم انه اعترض في المواقف على كون موضوع
الكلام هو الموجود بما هو موجود بانه قد بحث في الكلام عن احوال المعدوم والمحال
وعن احوال الامور التي توقف تلك الاحوال على كون تلك الامور موجودة في الخارج
سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم
ام لا والدليل وجه دلالته كذا وتقسيم الى كذا فان هذه كلها مسايل كلامية و
لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من
الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني وبان
علم قانون الاسلام هو الحق من المسايل الكلامية اذ المسايل الباطلة خارجة
عن قانون الاسلام قطعا فان زعم القايل بهذا القول ان الكلام هو المسايل
الحقة دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم الكلام كيف وكل من صاحبي

الحال

المسايل الحقة والباطلة يدعي كون مسايله حقة على قانون الاسلام واجاب
في شرح المقاصد عن الاول بانا لا نسلم كون هذه المباحث من مسايل الكلام بل
مباحث النظر والدليل من مبادية وكبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود
توضيحا للمقصود وتحقيقا بالتعرض لما يقابله لا يقال بحث اعادة المعدوم و
استحالة النسبة ونفي الهيولى واشكال ذلك من المسايل قطعا لانا نقول هي راجعة
الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل ينسبة الى غير النهاية وهل يتركب
الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسايل فكثير من المتكلمين يقولون بها
الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجي والذهني موضوعا
للكلام ونحن نقول بالوجود الذهني لعلمية العدول من الموجود الى المعلوم كما سياتي
وعن الثاني بان المراد بقانون الاسلام اصولا ما خوذة من الكتاب والسنة و
الاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فالحاصل ان يحافظ في جميع المباحث
على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات مهاجريا على مقتضى نظر العقول
القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المسايل حقة في نفس الامر
منسبة الى الاسلام بالتحقيق وقال شارح المواقف ولقايل ان يقول ان لم يكفل
حشية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على
تمايز الموضوعات وبمربوط لما مر وان جعلت قيدا له انجه ان تلك الحيثية لا
مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها وذهب بعضهم كالقاضي الارموي
من المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا كيفية صدور الاسلام عنه

لوجود

العالم

بالاختيار وصدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن الموجودات
وما يتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم
الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة
بامر الدنيا والآخرة وتبعه صاحب الصحايف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات
الله تعالى من حيث هي وذوات الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى وجهة
الوحدة هي الوجود فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات
من حيث احتياجها الى الله تعالى على ما تقرر في الاسلام فان قيل لو كان الموضوع
ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما
وقع البحث في المسايل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث
الامور العامة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات لا من حيث
استنادها الى الواجب يجاب بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا
الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ما له نوع تعلق به من اللواحق والنوع
والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الجهة و
الحركات والاحكام او على سبيل الحكاية للكلام المخالف قصدا الى بريقه تبحث
العلل والمعلولات والآثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدايية له
بان يتوقف عليه بعض المسايل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بانه على ما
ليس بين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء فاعلا وقابلا
وامكان الخلاء وتناهي الابعاد وما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد
به تكثير المباحث كما اشتهر بين المتاخرين من خلط كثير من مسايل الطبيعي و

الرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادٍ يتقرر الى البيان وتثبت
بالبرهان لان مبادي العلم انما تتبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية
ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه وموقوف بالآخرة عليه فمبادية
لا تكون الا بينة بنفسها يجاب بان ما بين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان
يكون اعلى منه ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول مستمد من
العربية ويبين فيها بعض مباديه قال شارح المقاصد ان المفهوم من شرح الصحايف
ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ملاحظا
في جميع المسايل ان يكون البحث عن احوال تعرض الممكنات من جهة استنادها الى
الله تعالى فانه قال ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة
بحكم بعضها انها عن تاثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لها حينما فيكون عروضها للممكنات
ناشيا عن جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد ابطلوا هذا المذهب اعني
كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد
بانه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه
بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان
حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهيئة التركيبية والاضافة
في الهيئة البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكن لا نزاع
في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب علم
الكلام ثم كونه مبدا للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا واسطة في الكل او بواسطة
في البعض يبحث آخر منه والقول بان اثباته انما هو من مسايل الالهي دون الكلام

ظاهر الفساد و ان لكان من مواد العلوم الاسلاميه بل رئيسها و راسها و اجاب
بعضهم بانه جاز بهنا ارتكاب الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من
اعراضه الذاتيه لكونه واجب الوجود بخلاف ساير العلوم فان الوجود انما يكون
عوضها صوغا تها لامر مباين الثاني انه لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من
بيانه فيه و قال شارح المقاصد و فيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي
ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشي بتوسط لحوق لامر خارج عنه غير
مساو للاتفاق على كون القوة و المرض عرضا ذاتيا للانسان و الحركة و السكون للجسم
و الاستقامة و الانحناء للخط الى غير ذلك و اما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان
وجود شي من الممكنات مسئلة من شي من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين
وجوده في علم اعلى و اما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقرر انه
لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتيه للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده
عرض ذاتي يبين فيه و ما لا يبين ليس بعرض ذاتي و اما رابعا فلانه لا يتم قولهم
لكل علم موضوع و مبادي و مسايل على عمومه لان معناه التصديق بان قضية الموضوع
و جملته البسيطه و قد صار في علم الكلام من جملة المسايل و اما خامسا فلان تصاعد
العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان
موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود او المعلوم و الا لا يكون
فالاولى اعلا رتبة منه و ان كان اشرف من جهة و قد عرفت ان ما يبين فيه
موضوع علم شرعي او مبادية لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه بينا
و علا و في الشرع ثم قال فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المحقق موضوع

الصناعة و ان كان من اعراضه الذاتيه لا يبين فيها لكون نظرها مقصورا على
بيان هيئة المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى
و نحو تتبعه الاشكال بان يقال انه هناك لا يكون من الهيئة المركبة و موضوع
هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم الوجود فلا موضوع الصناعة الا
اعم و وجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين
انقسام الاعم اليه و الى غيره و انه يوجد له هذا الانقسم و يكون ذلك عارضا
الهيئة المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي لبعض الموجود جسم فيتبين وجود الجسم
و في الطبيعي لبعض الجسم كره فيتبين وجود الكرة و على هذا القياس و
ذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق
به اثبات العقايد الدينيه لانه يبحث عن احوال الصانع تعالى من القدم و
الوحدة و القدرة و الارادة و غيرها و احوال الجسم و العرض من الحدوث
و الافتقار و التركيب من الاجزاء و حلول الفناء و نحو ذلك مما هي عقيدة
اسلاميه او وسيلة اليها و كل هذا كبحث عن احوال المعلوم و هو كما هو
بين الهيئة و الشمول لموضوعات ساير العلوم الاسلاميه فيكون الكلام بسيطا
فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح على ما زال من لا يقول بالوجود الذهني
و لا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل و عن مباحث المعدوم و المحال من
مسايل الكلام لا بحث ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسايل اخص
منه فلا يكون عرضا ذاتيا له و ان اريد به ما يصدق عليه من افراده كان اعم
منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا بحوثا عنه ما لم يتحد بما يحمله مساويا له كما

حقق في موضعه لانا نقول قد تحقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون
اخص من معروضه كما ذكرناه ان شارح المواقف اورد على كون المعلوم موضوعا
للكلام مثل ما اورده على كون الموجود موضوعا له وهو ليس الحيثية المذكورة لا
مدخل لها في عروض القدرة مثلا للمعلوم فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية
ودون كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية اقول فظهر ان شيئا
من المذاهب الثلثة لا يخلو عن خدشة فالصواب ليس الا الفرق بين الكلام والالهي
بحسب الموضوع بل يجب ليس بجعل موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان حيثية
المعلومية ايضا لا مدخل لها في عروض محمولات مسائل الكلام لموضوعاتها وبجعل
الفرق بينهما من حيث قانون البحث وبحسب المبادي التي توقف منها الادلة والقياسات
فان مبادي ادلة في الكلام يجب ليس يكون على قانون يطابق ما ثبت من ظواهر
الشريعة بخلاف مبادي العلم الالهي فانها لا تعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل
المعتبر فيها مطابقة القوانين العقلية الصرفة سواء طابقت الظواهر ام لا فلا
فان طابقت فذاك والا فتأول الظواهر الى ما يطابق قوانين المعقول فهذا
هو الفرق بين الكلام والالهي فانا حديث تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات
فلا يجب مراعاته بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية مطلقا بل يكفي في اعتباره
اخراده في كل منهما على حدة بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز
موضوعاتها وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها لا
ان يكون تمايز علم شرعي عن علم فلسفي ايضا بحسب تمايز الموضوعين **المطلب**
الثالث في بيان فايدة علم الكلام قالوا وانما وجب تقديم فايدة العلم

دفعا للعبث فان الطالب لم يعتقد فيه فايدة اصلا لم يتصور منه الشروع
فيه بالضرورة وان اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدته امكنه الشروع فيه الا
انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فايدته وربما لم يكن موافقا للغرض فيعتد
سعيه في تحصيله عبثا وايضا ازدياد الرغبة فيه حيث كانت مهمة له فموقفة
حقة من الجد والاجتهاد وهي امور الاول ما ينظر الى الطالب في قوة النظرية
وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال الله تعالى يرفع الله الذين
آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء بالذكر مع اندراجهم في
المؤمنين رفعا لمنزلتهم الثاني ما ينظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين
بايضاح الحجج لهم الى عقايد الدين والزام المعاندين باقامة الحجج عليهم فانه
ربما يجره الى الاذعان والاسترشاد الثالث ما ينسبه الى اصول الاسلام و
هو حفظ عقايد الدين عن ان يمزقها شبه المبطلين الرابع ما ينظر الى فروع الاسلام
وهو ان يبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول احدها
واقتباسها الا ترى انه لما لم يثبت وجود صانع عالم قدير مكلف مرسل للرسل منزل
للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصول الخامس ايضا للطالب
في قوته العملية وهو صحة تهيئه باخلاصه في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته في
الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل
وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز
مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات **المطلب الرابع**
في مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا وانما وجب تقديم ما يعرف قدره ورتبته فيما

بين العلوم فيسعى بقدره في اكتسابه ويعتني بحسبه في اقتنائه ولما كان كما علمت
موضوع اعم الامور واعلاها وغاية الشرف الغايات واجدها ودلايله
يقينية بكم بصفة معدة ما تاصريح العقل وقد تاييت بالنقل وهي الى شهادة العقل
بصفة مع تاييد ها بالنقل هي الغاية في الوثاقة وهذه هي جهات شرف العلم
لا تعدوها فهو اشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلها وهذا ما اردنا ايراده
في المقدمة فلنخض في شرح الكتاب قال اعلى الله مقامه بسم الله الرحمن الرحيم
اما كلمة شرط قال في الصحاح وقولهم اما بالفتح هو لفتاح الكلام ولابد من
الفاء في جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما احتيج الى الفاء في جوابه لان فيه
تاويل الجزاء كانك قلت مهما يكن من شيء فعبد الله قائم بعد منصوب على الظرفية
لوجود المضاف اليه قال في الصحاح وبعد بتقض قبل وهما اسمان يكونان ظرفين
اذا اضيفا واصلها الاضافة ثم حذفت المضاف اليه لعلم المخاطب بتنيتها على
الضم ليعلم انه مبني اذ كان الضم لا يدخلها اعرابا لان لا يصلح وقوعهما
موقع الفاعل ولا موقع المبتداء ولا الخبر فحمد هو لغة تقيض الذم كالمدح
وهو الثناء الحسن وهو اعم من الشكر اللغوي وهو الثناء على الانسان وعرفا
الوصف بالجميل على الجميل بقصد التبجيل وهو اعم من الشكر العرفي وهو الفعل
المنبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما بحسب المعاني اعني ما يتعان بارادة فانه
يقع بازاء الفضائل والفواضل بخلافه حيث يختص وقوعه بازاء الفواضل
واخص بحسب المورد فانه يقع باللسان وحده وهو بالجنان والاركان وايضا
فالحمد اللغوي اعم مطلقا من الشكر اللغوي والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر

العرفي

العرفي والمشهور كما في شرح المطالع وحاشيته هو العموم والخصوص من وجه
بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبئ والعموم مطلقا بين العرفيين
بكون نهما عرفا عاما من المورد وكلما حيث لا عبرة بمجرد التعول بدون مطابقة الاعتقاد
والعمل وكون الحمد بازاء النعمة مطلقا وتخصص الشكر بانعم الواصلة الى الشاكر
والتحقيق هو ما ذكرنا اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما
الثاني فلان المعتبر في الحمد هو عدم مخالفة الاعتقاد والعمل لما يصدر من اللسان
فكل منهما شرط لكون ما من اللسان حمدا وليس بعزو له ولا بخروج منه واما في الشكر
فكل منهما على ما ذكرنا فرد منه وهو الاشهر وقد يعرف بصرف العبد جميع ما اعطاه
الى ما اعطاه الله لاجله وحينئذ يكون كل منهما جزءا منه وكذا تخصيص الشكر بانعم الواصلة
انما هو على هذا التعريف واجب الوجود لذاته غاية المباينة عند الاطلاق
وهو اخص صفاته تعالى اذ لا يصدق على شيء من الممكنات بخلاف سائر صفاته و
انما حذف الموصوف للتعميم والاشارة الى كون صفاته عين ذاته فيحصل براءتان
والى انه لا يمكن تصور ذاته بكنهها بل بوجوهها وهو بالصفات وهو اخص صفاته تعالى
كما عرفت فيحصل براءة ثالثة بالنسبة الى الغني فانه عم مطلقا ودون الكتاب
اذ ليس مذكورا فيه واما الروم فتوهم التكرار لذكر المنعم بمنزلة الموصوف
لا خصائصه به فانما يتم لو لم يصدق على شيء اصلا وليس الا ادعاء فيرجع الى
ما ذكرنا اولا وانما لم يعرفه لانه لم يقيد الموصوف بل وضعه موضعه او قيده
غير معرف مثل الذي واجب الوجود على تعاته تخصيص الثناء الذي من الفواضل
مع الحمد الذي يعمها والفضائل اشارة الى ان حمدنا ليس الا لاستمرار افاضاته
يعمها

هذا الكتاب وقف لله تعالى

نعمة الغير المتناهية بحيث لو عمرنا الى الابد حامدين لم نفضل حمدنا على ما وصل
الينا من نعمه لكن ان تقع بازاء غيرها فلا تكون شكرا و الصلوة هي
لغة الدعاء و اذا اسند الى الله تعالى فالمراد الرحمة قال في الصحاح الصلوة
الدعاء و من الله تعالى الرحمة و في القاموس الصلوة الدعاء و الرحمة و الاستغفار
و حسن الثناء من الله على رسوله و قيل هي من الله رحمة و من الملائكة استغفار
و من الناس دعاء و هي مستعملة بمعنى مطلقا قال الله تعالى ان الله و ملائكته
يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما على سيد
اصله فعيل من ساد قومه يسودهم سيادة و سودد او سيد و ده فهو
سيد و عند البصريين اصله فيعل كميت في الصحاح انبيائه جمع نبي و
اصله نبيء بالهمزة على فعيل بمعنى فاعل من النبأ بمعنى الخبر لانه انبأ عن الله
تعالى او نبي بدون الهمزة على فعيل بمعنى مفعول من النبوة وهي ما ارتفع من الارض
اي شرف على سائر الخلق كل ذلك في الصحاح و هو اعني سيد انبياء الله
هو نبينا محمد بن عبد الله صلى الله عليه و آله لكونه خاتمهم بالنص و الاجماع من الله
المستلزم للتفضل عليهم و الاجماع الامة على ذلك و لكونه سيد البشر كما سيشهد
في الخبر فيكون سيد الانبياء ايضا و لذلك ترك الموصوف اعني التعيين لهذا الوصف
كما في القرينة السابقة و ما قد يوجد في بعض النسخ ههنا و في القرينة السابقة من
التصريح بذكر الموصوف فليس بمعتمد و على حرف جر لا اسم مجرور معطوف على
سيد انبيائه اذ لا وجه له و ما روي من منع دخول على على الآل فغير معمول
جدا و معارض بما يدل على خلافه اكرم اسم تفضيل من الكرم و هو نقيض اللؤم

بالهمزة

الشيخ علي الكركي

بالهمزة على فعل بمعنى الدناءة عطف على سيد احبائه جمع حبيب على فعيل
بمعنى محبوب او محب على ما في القاموس و الانسب بمقامنا هو الاول و المراد
بالاحباء اما اصحابه خاصة و اما جميع امته و الضمير راجع الى السيد انبيائه و لا
بأس بتعليك الضمير في مثل هذا المقام لظهور المقصود و لا معنى لرجوعه الى واهب الوجود
و اسم التفضيل المضاف قد يراد به الزيادة على جميع من عداه مطلقا و بالمعنى
الاول يجوز ان يقصد بالمفرد المتعدد دون الثاني و مراد المصنف يصح ان يكون
ههنا هو المفرد فيريد عليا عليه السلام اكتفاء بما هو الاصل و يصح ان يكون
المتعدد فيريد الائمة الاثني عشر الذين هم المراد من آل النبي و عترته صلى
الله عليهم اجمعين و هذا هو الاظهر و وجه صحته ارادة زيادة كل واحد منهم
على ما عدا المجموع او زيادة كل واحد منهم على مجموع ما عداه بان يكون المراد
من الاكرمية نفي الاكرمية من الغير فلا ينافي مساواة البعض او يكون المراد
الاكرمية في وقت و هو وقت اقامة كل منهم و ان تحمل على الاكرمية في الجملة
اعني من بعض الوجوه يصح في المتعدد لانه ليس من مذهبنا في الائمة عليهم السلام
ثم انه ترك الموصوف في هذه القرينة ايضا للتعين باعتقاده كما في القرينتين
السابقتين باعتقاد الجميع هذا ثم ان السيد الشريف قال في حواشيه على الشرح
القديم لم يرد به معينا بل ما يتناول متعددا اعني من الكشف من محبوبيته بزيادة
الاكرم في الجملة و مراده الزيادة بوجه ما يصح حمله على المتعدد على ما هو مذهب
اهل السنة في كرام الصحابة و الشارح التوشيحي لم يتعرض لمراده و لو سلم ان
مراده من في الجملة اعم من كل واحد من المعنيين المذكورين لاسم التفضيل المضاف

على جميع من اضيف اليه و هو الاشارة
و قد يزاد به الزيادة على جميع

لان اكرم احاد الله
صلى الله عليه و آله فيلزم تكرار
الصلوة عليه و عليهم على الآل
فتدبر

وتقديره بهذا هم

فعال اسم التفضيل اذا اضيف تقدير اده بهذا واما المفضل بمعنى الزيادة في
الجملة فلم يرد قط هذا ثم ان المحشين المحققين قد طولا الجدل والكثرا المقال
في ذلك بما لا يقضي منه الا العجب وما ذكرنا هو حق المقام وما زاد عليه فهو هذر
من الكلام فاني اوجب اما مجيب الى ما سئلت اي سئلته من مسألته
الشيء لاجل مسألته عن الشيء من تحرير هو التقرير المهذب الخالي عن الاخلال
والاخلال مسائل الكلام اي مقاصد علم الكلام ومطالبه يسمى كل مطلب مسئلة
لانه يسأل عنه وقد عرفت تعريف الكلام والفرق بينه وبين الحكمة وقررتها
الى وضع كل مسئلة موضعها اللائق بها على ابلغ النظام بمعنى الترتيب مشيرا
الى غرر جمع اغر وهو في الاصل فرس في جبهته بياض ثم نقل الى الاشراف
من كل شيء فرائد جمع فريدة وهي اللؤلؤة النفيسة وفرائد الدرر كما ذكرها
استعارها للاصول الاعتقادات الاعتقاد وهو في اللغة العقد على
الشيء بالقلب وفي العرف التصديق الجازم وفي الشرع الحكم الشرعي الغير
المتعلق بالعمل كما عرفت في المقدمة وهو المراد ههنا ونكت جمع نكتة وهي
في اللغة ما تكتسب من الارض بتعب ونحوه استعير لكل معنى دقيق مسائل
الاجتهاد اراد بها ما يتعلق بالاعتقادات من المباحث النظرية المختلف فيها
التي تحتاج اصابتها الى فضل زيادة سعي فالمراد من الاجتهاد هو المعنى
اللغوي كانه اراد بغرر فرائد الاعتقاد اصول الاعتقادات التي هي المعتقد
عليها مما قام في الدليل بحسب قوانين الكلام اليه وقوله اعتقادي بحسب هذه
القوانين عليه والله مفعول مقدم لقصد التخصيص اسأل العصمة عن الزلل

والطغيان

علم؛

والطغيان والسداد في التقرير والبيان وان يجعله عطف على المفعول الثاني
لاسأل ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقايد لاشتماله على عقايد الفرقة
المحقة مقتصرا عليها ورتبته على ستة مقاصد لان البحث في علم الكلام اما عن
نفس العقايد اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل
على العدل ايضا وهي اربعة واما عما يتوقف اثباتها عليه وهو احوال الممكن
المنحصر في الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة فمجموع مقاصد
علم الكلام منحصر في ستة المقصد الاول في الامور العامة والثاني في الجواهر
والاعراض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة و
الخامس في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب ان ما يتوقف عليه
الكل متقدم على الكل وهو مبادي الامور العامة واحوال الجوهر والعرض على
التوحيد يتوقف عليها وهو على النبوة يتوقفان عليه وهي على الامامة يتوقفان
عليها وهما على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل لا يستقل فيه بل
يحتاج الى تعريف من الله والمعرف هو النبي والامام وفي الشرح القديم لما
كان الكلام باحثا عن المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان
والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على
اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على المحدث الذي هو الجوهر والعرض
وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة لا جرم رتبه على ستة مقاصد وفي شرح
التوشيحي لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال
المبدا والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى
فيه ر

السماع من النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط
من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او
غيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد وما ذكرناه اولى منها لانه يلزم منها
ان يكون المقصود بالذات من الكلام منحصرا في واحد او اثنين مع ان الاخير
من جعل الامور العامة بحثا عن الجوهر والعرض المقصد الاول في الامور العامة
قال صاحب المواقف اما ان لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر
والعرض يعني اعم من ان يكون شاملا لجميع الموجودات كالوجود والعلية وكذا
الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا لوحدة ما باعتبار او يكون شاملا
لاثنين منها كالامكان والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية الخاص
فان جميعها مشترك بين الجوهر والعرض وقال شارح المقاصد وجه افراد هذا
الامور العامة هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب
والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف في بابه احتيج الى بيان معرفة
الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث
والكثرة قال وبهذا يظهر ان المراد بالاكثر الموجودات في قولهم الامور العامة
ما يعم اكثر الموجودات هو اقسامه الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض
لا افراده التي لا سبيل الى حصرها وتعيين الاكثر منها ثم قال ولا خفاء في ان
المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا
يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والا كثير من الامور الشاملة مما لا
يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية واضافة المعلولية والمقدورية وساير

مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والجعل بل عامة المعقولات
الثانية اقول في هذا الكلام جواب عما اورده المحقق الدواني على تعريف
المواقف بقوله ولقائل ان يقول قيد فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر
والعرض وكذا الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر فانها
يوجد في الجوهر والواجب فليتدبر ثم قال فان قيل قد بحث عما لا يشمل
الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب مطلقا كالوجوب و
القدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان كبث العدم و
الامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وكبث الوجوب و
القدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود
بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما
الوجوب فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المحدثات
والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة
النفي لا الاثبات كبث الحال عند من يثبته ثم قال وقد يفسر الامور العامة
بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع الذي هو النفر
كلامه يقتضي انهم عرفوا الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات وهذا التعريف
في الظاهر غير جامع لعدم شمولها لما هو شامل لجميع الموجودات او اكثرها وهذا
هو التعريف الجامع والجواب ليس الشمول لاكثر الموجودات لا ينافي الشمول
لاكثر الموجودات طبعا فيصدق على الشامل لجميع الموجودات انه شامل
لاكثرها والتقييد بالاكثر انما هو لاخراج ما يختص بواحد من اقسام الموجودات

قطعا

والشهود هو انها يعم جميع الموجودات

بطبعها

حقيقيا والا لزم الدور لكونه تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا
لفظيا فانه ليس الغرض منه افادة ماهية المعرف ليكون حصول تصوره الغير
الحاصل موقوفا على حصول تصور المعرف المشتمل على ما يرادفه فيلزم توقف الشئ
على نفسه لتظهر ان مرادهم من هذه التعريفات هو التعريف اللفظي فقال وتحديدهما
اى الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثبات العين والمنفي العين وهذه للتعليل
اى تحديد الوجود بالثبات العين وتحديد العدم بالمنفي العين قال شارح المحاصل
وقد يتكلف لعدم صدق الثبات العين على الوجود بان المراد الثابت عينه
اى نفسه من حيث هي لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث
اتصافه بالوجود والثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود
وهو الموجود ثم قال وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا
يعقل من اثبات الا اثبات الثبوت وهو معنى الموجود واقول نعم الاثبات كذلك
بحسب اللغة لكن بحسب العرف اعم كما ذكره المحقق وسياتي ما يؤيده ويحرر هذا
توجيه لطيف سيما اذا كان الغرض تعريفا لفظيا ثم قال وكقول هذه التعريفات
للوجود والعدم هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المحاكمين
ان الموجود هو اثبات العين والمعدوم هو المنفي العين فكان زيادة لفظ
العين لدفع توهم ان يراد اثبات شئ او المنفي عن شئ فان ذلك معنى
المحمول وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه
الفعل والانفعال هذا وقال الشارح القديم وقول المصنف رحمه الله وتحديدهما
باثبات العين والمنفي العين مستدرك اذ المحصل اذ الوجود والعدم لم يعرفا

بما

بها على الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين
ونفي العين ثم قال ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم حسبما يلوح من المعدوم
في المعرفة والحاجة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود
والمعدوم بما ذكر دالا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي
العين فلذلك لم يتكلف عن ذلك واورد في محل تعريف الوجود والعدم تعريف
الموجود والمعدوم افادة لهذا المعنى انتهى اقول وهذا هو مراده من
اعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة
المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم
مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود واذا حصل حصل فلو احتاج الموجود الى
التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثبات العين
تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا
تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكذا كما ان تعريف
الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري
فقوله وتحديدهما اى تحديد الوجود والعدم بالثبات العين اى بما علم منه
تحديده به انتهى وحاصلها ان حاجة المشتق من مفهوم من حيث انه مشتق
من هذا المفهوم الى التعريف ليس الا لاحتياج هذا المفهوم الى التعريف والا
فصيغة المشتق معلوم لغة فلا يرد عليه انه يجوز تعريف الناطق بالضاحك
ولا يجوز تعريف الناطق بالضاحك فلا يكون كل مشتق يحتاج تعريفا في الحقيقة
لما خذ الاشتقاق بما خذ الاشتقاق وذلك لانه لا يجوز تعريف الناطق من حيث انه ناطق

اعنى من حيث هو مشتق من النطق بالضاحك بالضرورة بهذا ووجه ايضا
بارجاع الضمير الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او
لانهما اطلقا عليهما تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق كما اشرنا اليه
او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك
مثل قولهم الموجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا او الذى ينقسم الى
الفاعل والمنفعل او ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم لا يكون
فاعلا ولا منفعلا او لا ينقسم لا الفاعل والمنفعل او لا ينقسم الى الحادث
والقديم وهذه التعريفات للحكماء يشتمل على دور ظاهر قال شارح المقاصد
اذ لا يعقل معنى الذى يثبت والذى يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول
فى الاعيان او الاذهان ثم قال وقد يقرر الدور بان الموصوف المعدد بهذه
الصفات اعنى الذى يثبت والذى يمكن والذى ينقسم هو الوجود لا غير او غيره
او العدم ؟ اى الموجود او المعدوم ولا شئ منهما يصدق على الوجود وهو ضعيف لان
المفهومات لا يخبر فيها ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشئ مما يصدق
على الوجود وغيره انتهى هذا فى تعريفات الوجود واما فى تعريفات العدم فيقال
بازاء اذ لا يعقل معنى الذى ينفى والذى لا يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل مثل
معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح القديم حيث قال اذ كل من المعرفات
الثلثة للموجود يعرف بالموجود وكذا كل من المعرفات الثلثة للمعدوم يعرف
بالمعدوم وعلى هذا يكون المراد من قوله دور ظاهر ان غير مضر كما صرح به الشارح
القديم بقوله وهو الدور بمرتبة واحدة واما الشارح الجديد فقال اما

الاشتمال

اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى للعدم
واما الثانى فلان الامكان قد اخذ فى كل من حدى الوجود والعدم وهو
عبارة عن سلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد
اخذ الكون فى تعريف الوجود المرادف له وعلى هذا يكون المراد من قوله ظاهر
اى غير خفى لا غير مضر فان الدور فى بعضها مضر واورد المحقق الدوانى عليه
ان المواد الثلثة لا تختص بالوجود بل تتحقق فى كل محمول نسب الى موضوع
فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه لا يقال
معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان
الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له لانا
نقول الثبوت معنى رابطى والمعروف وجود الشئ فى نفسه وعلى تقدير ان يكون
المطلق الشامل له والنسبى يكون تعريفا بما يصدق هو عليه ولا استحالة فيه الا
بالشرطيين المشهورين وهما كون العام ذاتيا للخاص وكون الخاص معلوما بالكنه
وكلاهما ممنوع فى صورة النزاع وان الكون المأخوذ فى التعريف المرسمى بمعنى
ثبوت الشئ على صفته والمعرف هو وجود الشئ فى نفسه على ما هو الظاهر فاين
هما من المرادف لا يقال قول المصنف بعد ذلك واذا حمل الوجود او جعل رابطة
يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل للنسبى لانا نقول للمعرف ان يقول
بعد تسليم ان للوجود معنى شاملا للقسمين انما عرفت الوجود فى نفسه وعلى
تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبى فلا ترادف ايضا بل
يكون تعريفا للشئ بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساده كما مر وانه على تقدير

وسط الكون فى تعريف العدم المرادف

ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما تراوف للتساوت بالاجمال من تفصيل
كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون
للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مراده فاله والمراد
ههنا عدم الوجود بقرينة المقابلة والشهرة بل المراد تعريف اللفظ ان كانت
الحدود المذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة على الدور فمراد هؤلاء
المحققين من الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو تبديل لفظ بلفظ
اعرف عند السامع لا التعريف الحقيقي اذ لا شيء اعرف من الوجود حتى يجعل
معرفا حقيقيا له كيف يمكنهم التصدي للتعريف الحقيقي لما لا اعرف منه وهم عقلاء
محققون وكل عاقل اذا راجع عقله يجد انه لا اعرف عنده من الوجود كما مر
قال الشيخ في الشفا ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس
ارتساما اوليا ليس ذلك الا ارتسام مما يحتاج الى ان يكتسب باشياء اعرف منها
فانه كما ان في باب التصديق مبادي اولية تقع التصديق بها بذواتها وبغيرها بسببها
واذا لم يخطر بالبال او لم تفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما
يعرف بها وان لم يكن والتعريف الذي يحاول باخطارها بالبال او تفهم ما يدل
عليها من الالفاظ محاول لا افادة علم ليس في الغريزة بل مبنيا على تنبيهم على ما يريده
القايل وربما كان ذلك باشياء هي في انفسها اخفى تلك في التصورات الاشياء
هي مبادي التصور فهي مقصودة بذواتها واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك
الا بحقيقة تعريفا مجهول على تنبيه واخطارها بالبال باسم او بجملة ربما كانت
في نفسها اخفى منه لكنها بخصوصية ما يكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك

العلامة

العلامة تنبهت النفس على احضار ذلك المعنى بالبال من حيث ان هو المراد
لا غيره ولو كان كل تصور يحتاج الا ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر في
ذلك الى غير النهاية اولدار او الى الاشياء بان يكون متصورة لانفسها الاشياء
العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان يبين
شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول
ان يقول في اشياء وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود ان يكون
فاعلا ومنفعلا وهذا من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل و
المنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه كيف
ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بعد تأمل
فكيف حال من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى ثبت
وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى
من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف
الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستقل في بيان كل واحد منها انه شيء او انه امر
او انه ما او انه الذي وجميع هذه كالمرادفات للاسم الشيء فكيف يصح ان
يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله
تنبيه ما الى كلام الشفا لا يقال ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز عن
جميع ما عداه بديهي وان لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم
وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل يمنع كون متصورا
ايضا لانا نقول اردنا ان هذا المفهوم العام الذي سيأتي كونه مشتركا

ان كان ذلك

معنونا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصورا بالكنه بديهة او لا
معنى لكنه امر ذهني لا مفهوم الحاصل في الذهن وليس من الامور الواقعة في
الاعيان ليحتمل كون ما حصل منه في الذهن وجها من وجوهه لا كنهه سواء كان
لهذا المفهوم العام افراد عارضة للمهيات اولا اذ على تقدير ان يكون له
افراد عارضة للمهيات وكون هذا المفهوم العام عارضا لتلك الافراد و
فرض كون تلك الافراد غير متعقلة بالكنه لا يقدح ذلك في كون هذا العارض
متعقلا بالكنه لان كنه العارض غير كنه المعروض ثم ان الامام الرازي ذهب
الى اختياره كون الوجود متصورا بالكنه لبديهة الحكم بان الحكم بكون بديهيا كسبي
فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متناقضان
لا يصدق عاقل عاقل بكل امر الا موجود وما معدوم بديهي ويستحيل تصور
الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة قال صاحب المواقف فان قيل
ان زعمت ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة
لان الوجود من اجزائه وان زعمت ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي لم يمنع
لجواز كون تصور الطرفين كسبيا مع كون الحكم بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي
مطلقا ولا مصادرة لان بداهته في نفس الامر متوقفة على بداهة اجزائه في
نفس الامر ولكن لا يتوقف بداهة اجزائه بل يستتبعه ثم اجاب عن هذا الاستدلال
بان تصور الطرفين بوجه ما كاف في هذا التصديق البديهي والنزاع انما هو في
التصور بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن هذا الاستدلال انه لئن
اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو رأي الامام في التصديق فهو

ممنوع بل مصادرة وان اريد ليس نفس الحكم بديهي فهو مسلم لكنه لا يثبت
المدعى قال وانما قلنا ممنوع بل مصادرة ولم نقتصر على اصلها تنبيها على تمام
الجواب بدون المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من
اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا
التصديق سوى لزوم تاتي جزء من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل انما يتاتى العلم
بالاجزاء او حاصل به فالضرورة بكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل
لانا نعلم بالحكم الاستفادة منه حال بسيط ما ذكر في المواقف من انا نختار
ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة الى اخرها قلنا
منع ثم قال فان قيل قد يتعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو
سلم فمنى المركب الحقيقي او لا معنى لتعقل المركب الا باعتبار سوى تعقل الامور
المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم فمنى التصور للقطع بانه لا
معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء
بديهي وذلك كذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في نفس التصور لجواز ان
يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى هذا
ثم ان شارح المواقف اراد دفع هذا الاعتراض فقال في شرحه لكلام
المواقف بل يستتبعه بهذه العبارة مثلا اذ علم ان هذا التصديق حاصل
لم لا يتصور منه كسب كالبلد والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه
بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه مثل الوجود جزء من اجزاء هذا
التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فنظر ان العلم بالكلية

الثانية بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين
منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى
الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه زيد فرد من
افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم مختلف باختلاف
العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة
فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم
بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم
الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كلما بديهية
وعلم بذلك ليس هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهة على شيء
منها لانه دور وشيء كلام شارح المواقف اقول فرق بين تعقل الامور المتعددة
بعنوان واحد كما في كبرى الاول وبين تعقلها بعنوانات متعددة ولكنها
مجتمعة على الاجتماع كما في اجزاء القضية الواحدة فتفي الصورة الاولى يمكن
ان يستدل بتعقل المجموع لتعقل كل واحد ويستدل به عليه بخلاف الصورة الثانية
ففي كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد تعقل كل واحد من افراد
الموضوع التي من جملتها العالم بعنوان واحد هو كونه بصفة التغير بعنوان
مخصوص مثل كونه عالما ولو كان كل واحد منها متعقلا بعنوان مخصوص مثل ان
يعد جميع افراد الموضوع فيقال العالم وهذا وذاك حادث لم يمكن الاستدلال
بهذه الكبرى على ان العالم حادث فظهر ان شارح المواقف في هذا الدفع
مغالط والحق مع شارح المقاصد هذا الثاني من وجوه استدلال الامام
على

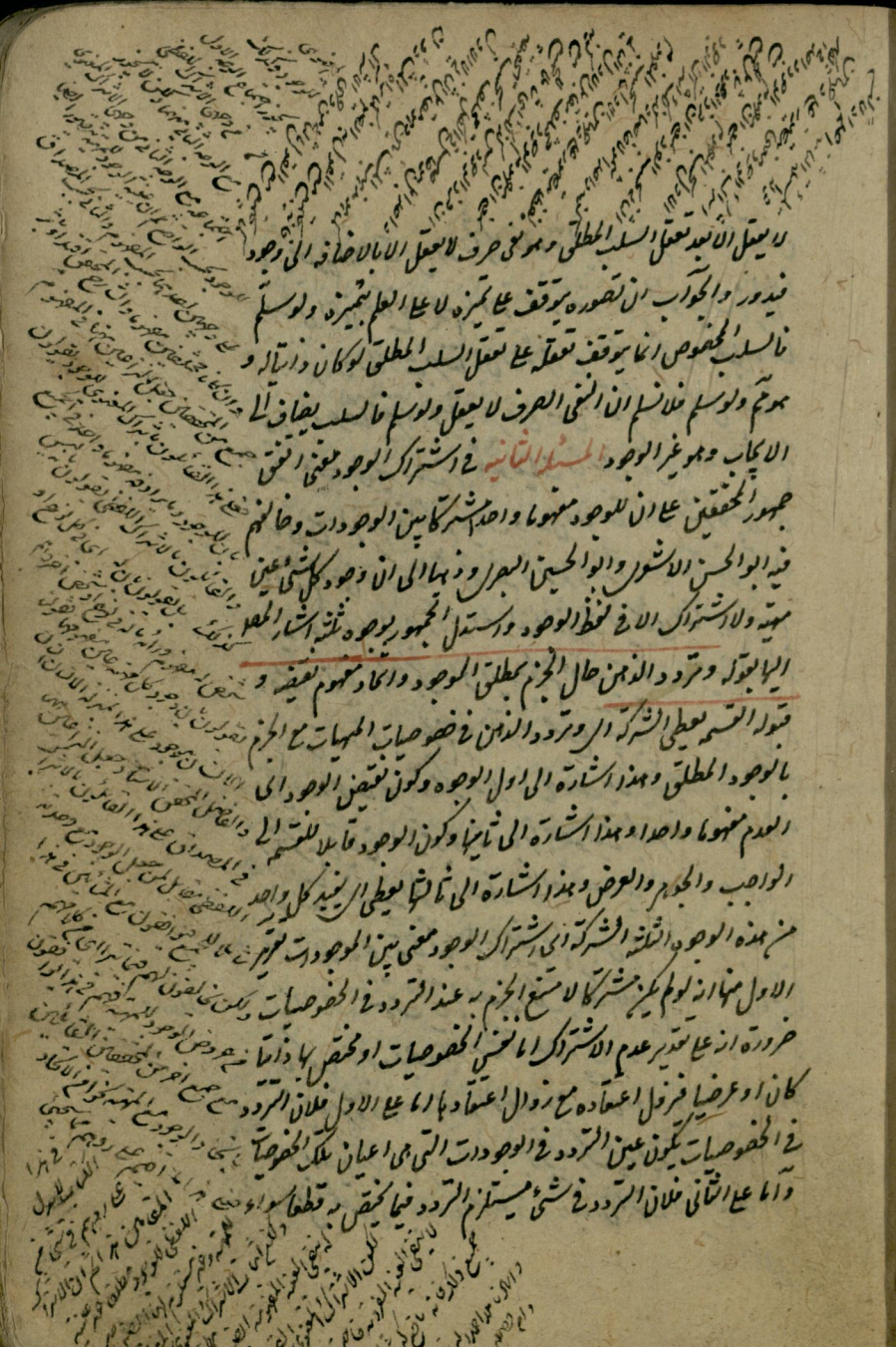
على بداهة تصور الوجود وهو ما مضى على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه لكنه
بالاكتساب وبان حصول العلم متحقق في الضرورة والاكتساب تقرره على ما شرح
المقاصد هو ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب
وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلان الحد انما
يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاما بجزئه او وجودات او غيرها فان
كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته
وكلاهما محال اما الاول فظ واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس
بداخل في نفسه وهذا اللزوم مبناه على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب
فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهياتها ليلزم الثاني او مقوم
لها ليلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات
او زايدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء
وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل
كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يمكن التركيب في الوجود الذي
هو نفس ذلك الزايد العارض بل في معروضه الخ وهذا بناء على ان الظاهر
ان يكون الامر الزايد هو الهيئة الاجتماعية العارضة لتلك الاجزاء فان لم يكن
ذلك الامر الزايد عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون التركيب في
عارضه لا فيه وكذا اذا كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد
واما ان يكون لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب لا في الوجود ولا
في عارضه ولا في معروضه بل في امر اجنبي فيكون التكلف اكثر واما

الاستدلالين للامام عليا ببداهة الوجود والجواب عنهما اشار المصنف
سره بقوله والاستدلال متوقف التصديق بالشيء على هذا اشارة
الى الدليل الاول والاستدلال عليا ببداهة تصور الوجود بكون التصديق
بالملازمة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الوجود او متوقف الشيء
على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا وابطال الرسم هذا اشارة
الى الدليل الثاني اي الاستدلال عليه بامتناع الكسب لوكان يكون بديهيا
لان الاكتساب اما بالحد وهو ما لا جزء فيلزم توقف الشيء على نفسه او خلاف
الفرض واما بالرسم وهو باطل كما عرفت جميع ذلك تفصيلا نقوله او عدم
تركب الوجود عطف على قوله توقف الشيء على نفسه على سبيل الترديد لان
اللازم على التقديرين كون الاكتساب بالتقديد هو احد الامرين لا مجموعهما وقوله
وابطال الرسم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع
لان امتناع الاكتساب يتوقف على مجموعهما فتدبر وقوله باطل اشارة
الى الجواب عنهما وهو خبر عن الاستدلال هذا الثاني من وجوه استدلال
الامام ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة
الى المتكلم والعلم بوجودي بديهي لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود
المطلق بديهيا واجيب بانه ان اريد ان تصور وجودي بديهي ممنوع
ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه وتصوره جزء من تصوره وان اريد ان
التصديق اي العلم بانه موجود بديهي فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع اجزائه
مع كون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهة

بالحقيقة؟

وظاهر تقرير الامام على طريقه عليا ما في شرح المقاصد لعل المراد هو تصديق
الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهة فاجاب بانه عليا تقدير كونه كسبيا
لابد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود
جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وحرج صاحب المواقف بانه جزء وجودي
وهو ممنوع بالبداهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور واورد عليه
فقال وايضا لا دليل على هذين البيتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود
المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعها بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو
ضروري الوجود فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجود هما في الخارج
وبان الموجبة انما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده
فاورد شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل على ترتيب المقدمتين في
الايصال الى المقصود وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق
الموصل في الجملة وان مراد الامام من الدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو
الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لتصديق
المحمول على الموضوع سوى وجوده وثبوته له فمع تيقن ان تمثال الوجود هنا راتبة
وليس الكلام فيه وقال شارح المواقف في توجيه كلامه لعله اراد كما انه
لا دليل على هذين البيتين كذلك لا تعريف على مفهومين بسيطين لان السلب
لا يعقل الا بالنسبة الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما حرفي
او منسوبة اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه ولا
يخفى بعده هذا وجه استدلال الامام مع اجوبته وانما يتوجه المصنف

ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتزييفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان
على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يكلف
العقلاء في بداهته ولم يفتقر المشتون منهم الى الاحتجاج عليها والجواب عن
الاول انا لا نسلم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل
العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو
سلم فلا نزاع في بداهة بعض المهيات فكيفي في تعقل الوجود من غير اكتساب
وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا لانعطيا كما مر وعن الثالث
ان الذي يكلف فيه العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود
لا يستلزم بداهة الحكم كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم باكتسابيا او بديهيا خفيا
فيحتاج الى تنبيه والثانية من قول ان الوجود لا يتصور اصلا وهو في مقابلة
القول بانه اظهر الاشياء قال شارح المقاصد واخترع الامام لذلك تمسكا
منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا لزاما للقائلين بان حقيقته
الوجود المجرد فان معنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية
لا تختلف الا بالاضافات وسيجيء القول في ذلك ومنها انه لو تصور لارتسم
في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب
منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية الموجودة فيها على ان الممتنع
من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة
لذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود لذلك لما سيجيء ومنها ان تصوره بالحقيقة
لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص
لا يعقل


لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو معنى حرفي لا يعقل الا بالالتفات الى وجود
فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم
فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا او
هو مع ولو سلم فلا نسلم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف الى
الايجاب وهو غير الوجود المسئلة الثانية في اشتراك الوجود معنى اتفق
جمهور المحققين على ان للوجود معنى واحدا مشتركا بين الوجودات وخالفهم
فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وذهبا الى ان وجود كل شيء عين
مهيته والاشتراك الا في لفظ الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة الاول المطلق
انا نجزم بقولنا ونردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد معهوم بعينه و
قبول القسمة يعطي الشركة الى وتردد الذهن في خصوصيات المهيات مع الجزم
بالوجود المطلق وهذا اشارة الى اول الوجوه وكون نقيض الوجود الى
العدم معهوما واحدا وهذا اشارة الى ثانيها وكون الوجود قابلا للقسمة الى
الواجب والجوهر والعرض وهذا اشارة الى ثالثها يعطي ان بنيد كل واحد
من هذه الوجوه الثلثة الشركة اي اشتراك الوجود معنى بين الموجودات تتميز
الاول منها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات
ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك انا نتصور الخصوصيات او نخص بها ذاتا
كان او عرضيا فزوال اعتقاده مع زوال اعتقاد بها انا على الاول فلان التردد
في الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات
واما على الثاني فلان التردد في شيء مستلزم التردد فيما يخص به قطعا سواء

كان معلوم الاختصاص او مشكوكه فالباقي ليس الا معلوم عدم الاختصاص
والتالي اعني امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات باطل لانا
اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا
جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد
كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المجزوم به
الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل
فالمقدم اعني عدم كونه مشتركا مثلا فالوجود مشترك وهو المطلوب فان قيل ان
اريد الجزم باحد الوجودات المختلفة الذوات فلا يجدي نفعا لان مفهوم
احدهما الوجود المشترك وان اريد الجزم بخصوصية ذات ما بعينها فهو ظاهر
البطلان وان اريد الجزم بمعنى آخر فهو ممنوع اجيب بتخصيص الدليل وهو لنا
نقول اذا جزمنا بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك بان علته جوهر مثلا علمنا
انا نجزم ح بان العلة موجودة وبانها خصوصية الجوهر فاذا فرضنا زوال
الاعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وحدنا الاعتقاد
بان العلة موجودة ما قبل كما لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد آخر اصلا فلو لا
ان الوجود مشترك بمعنى لم يتصور ذلك اصلا فان قيل هذا الدليل يستلزم
ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة
شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره علما او لا ان هذا لا يقر انا فانا
الوجود لو كان موجودا لكان له وجود مشترك بينه وبين غيره لا محالة ولهذا
احال المحققون وجوده كما ستعرف وثانيا ان التردد انما يقع فيما هو من

الوجودات

الموجودات لانا نجزم بان علة الموجود تجب ان تكون موجودة ومفهوم الوجود
ليس من الموجودات بل هو من المعقولات الذهنية كما سيأتي فان قلت التردد
تجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع وكون الوجود من المعقولات
الثانية وغير موجود في الخارج ليس بينا بحيث لا يمكن للعقل الشك فيه و
ايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهن والخارج ومفهوم الوجود
موجود بهذا المعنى قلت التردد انما وقع في خصوصية شيء نجزم بوجوده في
الخارج لما اشرنا من ان الجزم بان علة الموجود موجودة فيستلزم المطابقة للواقع
من حيث الوجود في الخارج بمعنى ان ما نعلم انه ليس بموجود في الخارج لا يجوز
ان يشمله التردد في شيء نعلم وجوب كونه موجودا في الخارج فليتفطن و
قد يجاب ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع
بين تلك الخصوصيات وبين الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود
موجودا في الواقع وهو ممنوع وان اراد انه يلزم كون الوجود قابلا للاشتراك
بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة
ومن تخيف الاعتراض على هذا الدليل النقض بالمهية وبالشخص بان يقال
نجزم ان هذه العلة لها مهية وشخص ونتردد في خصوصياتها فيلزم كونها
مشتركين بين المهيات والشخصات والجواب التزام الاشتراك فيها ايضا
قال صاحب المواقف والتحقيق انه ان اريد مجرد اشتراك الوجود بين المهيات
بمعنى لا تماثل الوجودات في الحقيقة فالمهية والشخص ايضا كذلك وان اريد التماثل
فالشخص بها وارد وانت خبير بانه لم يدع احد التماثل بهذا الدليل ولا

بسایر الادلة فهذا التحقیق مما لا جدوی له وتقریر الدلیل الثانی ان مفهوم نقیض
الوجود وهو العدم واحد بالضرورة ثم قلوم یکن الوجود ایضا معنی واحدا
لزم بطلان الحصر بین الوجود والعدم لانه اذا کان الوجود مشترکا لفظیا کان
قولنا هذا الشی اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشی اما انسان
مثلا واما معدوم وهذا الحصر الاخیر باطل بالضرورة فکذا الحصر الاول بخلاف
ما اذا کان العدم ایضا مشترکا لفظیا فانه یصیر قولنا هذا الشی اما موجود
واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشی اما انسان مثلا واما لیس بانسان لان العدم
حینئذ یکون رفعا للانسان لانه رفع للوجود المقابل وهو الانسان فی هذا
النقض وظاهر تحقیق الحصر فی قولنا هذا الشی اما انسان واما لیس بانسان فظهر
انه لا بد فی هذا الدلیل من اخذ اتحاد مفهوم العدم لکی یبطل الحصر بین الوجود
والعدم باطل بالضرورة فکون الوجود مشترکا لفظیا باطل فالوجود مشترک معنی
وهو المطلوب ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدلیل بانه لو لم یکن للوجود مفهوم
مشترک لم یتم الحصر فی الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف
بالوجود یا حد المعانی او معدوم کان عند العقل تجویز ان یکون متصفا
بالوجود بمعنی آخر ثم قال وهذا لا یتوقف علی اتحاد مفهوم العدم اذ علی
تقدیر تعدده کان عدم الحصر اظهر لجواز ان یکون متصفا بالعدم بمعنی آخر
یعنی انه اذا کان حین تعدد الوجود یبطل الحصر باعتبار جواز اتصافه
بوجود آخر فحین تعدد العدم یزید جواز اتصافه بعدم آخر فیصیر البطلان
اظهر وقول وهذا عجیب لان جواز اتصافه بوجود آخر انما یکون بانا

لا یتوقف

لا یتصف بهذا الوجود المعین وهو اتصاف برفع هذا الوجود المعین الذی هو
العدم المعین فجواز اتصافه بعدم آخر لو کان مع الاتصاف بهذا العدم المعین
کیف یمکن ان یقدح فی الحصر بین هذا العدم المعین وبین الوجود المعین الذی هو
رفعه ولو کان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعین فیکون متصفا بهذا
الوجود المعین کیف یمکن ان یکون متصفا بوجود آخر ولو سلم فکیف یکون
اتصافه بوجود آخر قادحا فی الحصر بین هذا الوجود المعین ورفعه وظهر ایضا
مما ذکرنا بطلان ما توهمه الشارح القوشجی من ان جزم العقل بالانحصار بین
الوجود الخاص وعدمه علی تقدیر تعدد مفهوم العدم ایضا انما هو لو بسط
مقدمة اجنبیة هی ان الشی لا یکون موجودا بوجود غیره ولا معدوما بعدم غیره
اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم یمکن قولنا زید معدوم بعدمه الخاص فی
معنی قولنا زید لیس موجود ابوجوده الخاص بل کان اخص منه فانه اذا
وجد زید بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه لیس موجود بوجوده الخاص
وکذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل یجزم بالانحصار فی قولنا الشی
اما موجود بوجوده الخاص واما لیس موجود بوجوده الخاص ولا یجزم
بالانحصار فی قولنا الشی اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه
الخاص الا بعد ملاحظة تلک المقدمة الاجنبیة انتهی وذلک لان الشی
حین یتصف بوجود غیره لو لم یتصف بوجود نفسه فقد اتصف بعدم نفسه
الذی هو یقابل وجود نفسه فلم یخل الموضوع عن وجود نفسه وعدمه المتقابلین
ولو اتصف بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غیره لم یمکن اتصافه بوجود غیره

وبسطه وحين يتصف بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه فقد اتصف بوجود
نفسه المقابل له فلم يخل عن المقابلين ولو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه
بعدم غيره لم يكن اتصافه بعدم غيره واسطة فسواء لو خطت تلك المقدمة
الا حينية او لم تلحظ لا يكون الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعدمه لا
المقابلين وذلك بمعنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقولنا صدق انه ليس موجودا
بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص
الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق سلب وجوده الخاص ويكذب
عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات مع فرض تعدد كلا
منهما مما لا يخفى على المحقق الدواني كما لا يمكن
ان يذهب اليه دوسكة ثم قال شارح المقاصد فلذا عدلنا عما ذكره القوم
من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم متابه لبطل الحصر العقلي وحينئذ
اتحاد مفهوم العدم ودليلا ايضا لتقرير ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود
مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى اخر واللازم
بط قطعا اقول وهذا عجب فانه لا فرق ما ذكره القوم وما جعله دليلا ايضا
سوى التخالف في احدهما بطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي الاخر
بطلان الحصر العقلي بينهما وما نعرف فرقا بينهما فلاي سبب احتاج احدهما الى
اعتبار وحدة مفهوم العدم دون الاخر ثم ان الشارح القوشجي قرر الدليل
الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا كذلك لكان العدم الواحد
نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك بط لان التناقض لا يتحقق الا

واحد ام

بين

بين مفهومين اقول معناه انه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض
مفهوما واحدا او الطرف الاخر مفهومات متعددة كل منها نقيض للطرف
الاول وذلك لانه يلزم ان لا يكون شئ منها نقيضا للطرف الاول لامكان
خلو الموضوع عنها بان يكون واحدا آخر من تلك المفهومات المتعددة فهذا
التقرير يرجع الى تقرير شارح المقاصد ويرد عليه ايضا ما اورد عليه فانه
كما لا يمكن تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين لا يمكن تحقق الحصر ايضا بين اكثر
من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة العدم وعدمه فان قيل عليه الوجود
نقيض للعدم وهو ظ وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه وليس عدم
العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور
الوجود فتحقق للعدم نقيضان الوجود وعدم العدم فبطل ان التناقض لا يتحقق
الا بين مفهومين يجاب بان العدم يوخذ باعتبارين احدهما بمعنى سلب
الوجود فيكون في قوة السالبة وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود فيكون
في قوة الموجبة السالبة المحمول فبالاعتبار الاول نقيضه الوجود لانه في
قوة الموجبة لا عدم العدم لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وليس بين
السالبتين تناقض وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي في قوة
السالبة السالبة المحمول وهي تناقض مع الموجبة هذا ان قيل لا نسلم
ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شئ مفهوم مخالف لسلب غيره قلنا
لا تمايز بين السلب وسلب من حيث هو سلب بالضرورة وانما التعدد بين السلوب
بالاضافة الى ما هي سلوب له كيف ولو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى

ما هو سلب لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع عنهما تحقق خصوصية سلبية
اخرى سواء كان السلب مضافا الى الوجود او الى غيره والحق ان وحدة
مفهوم السلب من حيث هو سلب من الجليات الضروريات التي لا يحتاج الى تنبيه
اصلا ولا يصح قياسه بالوجود فلا يرد ان من لا يسلم الاشتراك في الوجود
لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ
السلب كما في الوجود وتقرير الدليل الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ووجود كل من
الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه ووجود كل جنس الى وجودات انواعه
ووجود كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا
بين جميع اقسامه ضرورة ووجب اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام لان
التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ومن حيث اعتبرنا
في جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الوجودات فلا بد وان نلاحظ قبول
الوجود للقسمة بين الواجب والممكن بكونه مشتركا بين جميع الموجودات
او نصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا
بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير العالم بالضرورة وكذا يصح
تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وقسمه مع
عدم الاشتراك بينا الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض
اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبر هاتين اعتبارا صريحا فانه لا محالة مراده
فان من قال الموجود اما واجب او ممكن مراده الموجود اما موجود واجب او

يوجد

موجود ممكن وهكذا وكذا المراد في المثالين فان معنى قولنا العالم اما
واجب او ممكن هو العالم اما عالم واجب او عالم ممكن فلا يصح
تقسيم العالم الممكن الا الى الجواهر والعالم الى العرض وهكذا لم يلزم اشتراك
العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض
هو الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض
اما حيوان او غير حيوان هو الابيض اما ابيض حيوان او ابيض غير حيوان
فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض ولا اشتراك الابيض
بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الموجود بين جميع الموجودات ثم
انه اعترض على الادلة الثلثة اما على الاول فبان الامر المقطوع به الا في
هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود اصلا واما على
الثالث فبان تقسيم الوجود بتاويل المسمى بلفظ الوجود واجيب بان
جميع ذلك انما هو بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتخالفة
التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحكم
العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها هذا وعلم
ان الحق كما صرح به كثير من المحققين هو ان الخلط في هذه المسئلة اعني
اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات بديهي جدا وهذه الوجوه
تنبيهات عليه فان بعض البديهيات يجوز ان يحتاج الى تنبيه سيما بالنسبة
الى بعض الاذهان ونقل في الحواشي عن بعض الفضلاء ان هذه القضية
اي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود

العالم ؟

مطلقا واما على الثاني فبان
معنى قولنا زيد اما موجود
واما معدوم انه اما موجود
باحد الوجودات المتخالفة
صح

والموجود جزء المشترك في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا يمنعه
الا المعاند ومن زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث
لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا لحكم عليه بانه غير مشترك للزمه لا
البرهان في كل وجود وجودا نه غير مشترك واذا لم يكن الدعوى عامة
لم يمكن اثباتها بدليل عام ثم اجاب عن هذا بانا ناخذها سالبة لا موجبة
معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها سمي الوجود وذلك لا يقتضي
وجودا مشتركا فان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع وقال شارح
المواقف ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود
وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات المسئلة الثالثة في ان
هذا الوجود العام البديهي الذي قد ثبت بداهته واشتراكه معنى في ٥
المسئلتين السابقتين زايد على الماهية في جميع الموجودات سواء كان
واجبا او ممكنا والمخالف في هذه المسئلة ايضا هو ابو الحسن الاشعري
وابو الحسين البصري واتباعهما القائلون بان وجود كل ماهية عبارة عن
نفس حقيقتها وهذا اخص من الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك
ان يكون الوجود في كل ماهية امرا زايدا على الماهية مختصا بها لا اتحادها
وادلة الحكماء فانهم وان قالوا بعينية الوجود في الواجب الا انهم لم يريدوا
هذا المفهوم المشترك بل ارادوا معنى آخر ستعرفه ان شاء الله تعالى
واستدل الجمهور على زيادة الوجود في الجميع بوجوه كثيرة اشار المصنف
الى الله مقامة الى خمسة منها فقوله فيغاير الماهية تصريح بالدعوى على

سبيل التفريع على المسئلة السابقة اى لما عرفت كون الوجود معنى مشتركا
بين الموجودات فهو مغاير للماهيات بمعنى انه ليس نفس شئ منها ولا جزءا لها
فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية اصطلاحا الا ان المراد ههنا هو المعاير
المخصوصة قطعا وما قيل هذه الفاء للتعقيب لا للتفريع فان تخصيص المدعى
بزيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعري وهو عينية الوجود
الخاصة ليس بشئ لان المشهور ان الاشعري لا يقول بمعنى للموجود الا الماهية
المخصوصة فعنده لفظ الوجود في كل ماهية مخصوصة يرادف الاسم الموضوع
لتلك الماهية بخصوصها كالانسان والفرس فليس عنده وجود خاص فان
الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس شيئا له مذهب الاشعري مركب
من جزئين احدهما ان الوجود ليس له معنى مشترك بل هو في كل ماهية معنى آخر
وثانيهما انه في كل ماهية نفس ذاتها لا امر زايد عليها ففي المسئلة السابقة ٥
بطل الجزء الاول وبقي احتمال ان يكون الوجود مع كونه مشتركا بين الماهيات
جميعا فقصد ابطاله ايضا في هذه المسئلة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه وقوله
والا لاتحدت الماهيات اولم تتحصر افرادها اشارة الى اول الدلايل
وتقريره انه لو لم يكن الوجود زايدا على الماهيات بالمعنى المذكور لكان اما
عينها او جزءا لها وكلاهما محالان اما الاول فلانه لو كان الوجود عينا ٥
للماهيات لاتحدت الماهيات ولم تتحقق مغايرة ذاتية بين ماهية وماهية ضرورة
كونها عين الوجود الذي هو معنى واحد والتالي باطل بالضرورة وما قيل عليه
من انه ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة

لا تركب فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد
ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية
بحسب ذلك تترائى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فحاصل
يقيم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات والانم
ايضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا فاجاب عنه المحقق
الشريف بان هذا خروج عن ظواهر العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الوجود
تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقايق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فيطبق
والذاهبون الى ذلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم
وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلالته بل هو معزول هناك كالحس
في ادراك المعقولات واما المقيدون بدرجات العقل والتاويلون بان
ما شهد له معقول وما شهد عليه مردود وانه لا طريق لاحاطة قوى البشر بحقايق
ان تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها مؤولة بما يوافق العقل
فهم لشهادة بديهة مستغنون عن اقامة برهان على بطلان امثال ذلك و
يعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها واما الثاني فلان الوجود لو كان
جزءا للماهيات لكان لها اجزاء اخر بالضرورة موجودة لامتناع تقوم الموجود
بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزءا لتلك الاجزاء ايضا وهكذا فيلزم
ان لا يحصر اجزاء الماهية بل تكون غير متناهية وهو محال اما اذا فرض
كون الوجود جزءا خارجيا للماهية ح كون هذا الفرض محالا كما يأتي
من ان من المعقولات الثانية ما يلزم من فرضه فرضه كون تلك الاجزاء

مترتبة في الوجود واما اذا فرض كونه جزءا عقليا وظاهر انه ح يكون جنسا
او يكون هناك جنس فهناك فصل موجود وهو جزء له ايضا وهكذا الى
غير النهاية فيلزم امتناع تعقل ماهية من الماهيات بالكنه وهو باطل لانا نتعقل
بالضرورة كثيرا من الماهيات بالكنه بمعنى تصور جميع ذاتياته الاولية و
الثانوية وانكار ذلك مكابرة صريحة على انها يجب كونها معلومة للملائكة
العالية ومرتسمة فيها ح كونها مترتبة وهو تسلسل محال هذا اذا فرض عدم تحقق
الاجزاء العقلية متمايزة في الخارج كما هو المشهور لان الاجزاء العقلية
يكون بها متحدة في الوجود لا تتقدم لها على الكل في الخارج واما على رأي السيد
المدقق فلها تتقدم على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم
راجع الى الاصالة في الوجود فح يكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج
فيلزم التسلسل ايضا على التقديرين لابد من الانتهاء الى البسيط فان الكثرة
مطلقا لابد من انتهائها الى واحد غير كثير هو مبدأها فنقول سلسلة التركيب
اليه لا محالة هذا خلف فان قيل على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء
الى البسيط لان معنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك
الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء كلية لا تحتاج الماهية الى
تفصيلها في الخارج وهو ظاهر والذهن لا مكان وجودها فيه مع دون
تلك التفاصيل ثم يحتاج الباحث في الخواص التفصيلية من الذهن لا في الوجود الذهني
مطلقا ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في اقسام
المقادير اقول يجب كون الاجزاء العقلية مطلقا متمايزة في حد ذاتها

متمايزة في حد ذاتها
العقلية مطلقا
وجب كون الاجزاء

ضرورة كونها مخصرة في مادة الاشتراك ومادة الامتياز وهاتان صفتان متباينتان

معنى كون الاجزاء العقلية اجزاء تحليلية

لهما في نفس الامر لا بمجرد تعقل العقل ومعنى كونها تحليلية انه لا يكيف كونها متمايزة

الفرق بين الاجزاء العقلية واجزاء المقدار

في الوجود الخارجي بل هي مخلوطة بحيث يمتنع التمييز بينها في الوجود وليس معناه ان كونها اجزاء انما هو بتعقل العقل وتحليله بل هي اجزاء في نفس الامر متمايزة فيها

فان كون الاول اجزاء بمعناه في نفسها بخلاف اجزاء المقادير فان كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل وتعمله ولا يلزم

نفس الامر يخالف الثاني من ذلك كونها غير مطابقة لما في نفس الامر لان لا نشاجر في نفس الامر

بتعمل العقل وتحليله وذلك هو كون المقسوم مقدارا قابلا للتحليل بخلاف فرض التحليل في مثل النقطة و

لا فرض التحليل في مثل النقطة

لا يكيف بمجرد ذلك كونها متمايزة متكثرة في نفس الامر انما الاجزاء العقلية فانها بحيث كونها متمايزة متكثرة في نفس الامر لما عرفت فاذا كانت متكثرة بالفعل في نفس الامر تركيب لا محالة اشتمالها على الواحد لا محالة لانه وجب انتهاء كل كثرة الى واحد حقيقي فان القدر الضروري هو ان الكثرة لا بد فيها من واحد عددي لا من واحد حقيقي والواحد العددي يجوز اشتماله على احاد اخر

كل كثرة لا بد لها من انتهاء الى واحد

مثلا الكثرة من الانسان لا بد لها من الاشتمال على انسان واحد وظاهر انه مركب من اجزاء لا يتصور في كونه هذا السلك الكثرة لان اقول كل كثرة لا بد من ينتهي الى واحد لا يكون مركبا من اجزاء من جنس اجزاء ذلك الكثرة سواء كان واحدا حقيقيا او مركبا كثيرا من اجزاء من جنس تلك الكثرة فاجزاء المهية يجب ان ينتهي الى ما هو جزء واحد للمهية من حيث هو جزء للمهية ولا يكون مشتملا على ما هو جزء للمهية هذا ويرد على هذا الدليل انه انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع المهيات والاجزاء الجميعا ولا يلزم من ذلك

كون

كون زيد اعم الجميع لا يحتمل ان يكون زائدا في البعض وعينا او جزءا في البعض فلا يتم شيء مما ذكرتم اما عدم لزوم الاتحاد جميع المهيات فظ واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز الانتهاء الى اجزاء وجودات بسائط زائدة عليها فان قيل اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير متصور لانه مفهوم واحد فلا يمكن اختلاف مقتضاه يقال لا نسلم ان الوجود يقتضي ذلك بل المقتضي لذلك هو المهيات ولو سلم ان المقتضي هو الوجود فلا نسلم وجوب الاستواء في مقتضاه وانما يلزم لو كان مواطئيا وهو ممنوع وعلى تسليمه لا نسلم مطلوبكم وهو ادعاء الكلية لان اللازم من التشكيك ليس ان يكون ذاتيا في الجميع ولا يلزم منه ان يكون ان لا يكون عرضيا في الجميع وعلى ان الدعوى بديهية وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا نضرها بعدم تمامية كما صرح به شارح المقاصد وغيره من المحققين هذا وقوله ولا لتغايرهما تعقلا اشارة الى الدليل الثاني وتقريره ليس تعقل الوجود يشك عن تعقل المهيات الى تعقل المهية ولا تعقل وجودها لا الذهني ولا الخارجي فلا يكون الوجود نفس المهيات ولا داخلا فيها وإلا لامتنع انفكاك تعقلها عن تعقلها فان قيل تعقل المهية كيف يشك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار لان المتعقل غير المتعقل بالاعتبار وان كان بحسب عينه بالذات في

بعض التصور فان قيل لانم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تمثل
الماهية في الذهن تمثل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما
لتمثل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة عند تمثلها في الذهن اذ
يستحيل الشك في اتصاف الشيء بصفة عند تمثله في الذهن وليس كذلك فانا
نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل
محصل هذا الوجه انا نتصور الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية معلومة اي
تصور او الوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا تجد الوسط اقول المعقول اعم من
التصديق فلا باعث على هذا الكلام على ما ذكرت بل المعنى انا نتصور الماهية
ولا نتصور وجودها او انا نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي
هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها كما صرح به شارح المقاصد
لا يقال حاصل هذا الدليل انا نعقل الماهية مع الغفلة عن كلا قسمي الوجود الخارجي
والذهني وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من القسمين
بدون المطلق لانا نقول زيادة الوجود المطلق بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهوم
الماهية ظاهر جدا كيف لا يحتاج الى تنبيه الفاضل المحتاج الى التنبيه انما
هو زيادة عينية لانه حيث فهمنا هما الفصل بحسب حصصهما وما يظن كونها
افرادا لها بحسب ماهية ماهية فليتدبر ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه
لا يثبت الكلية فان الماهيات التي لا نتصورها لعل تعقلها غير منفك عن
تعقل الوجود هذا وقوله وتحقق الامكان اشارة الى الدليل الثالث
وتقريره ان الامكان ثابت للماهية ضرورة ان بعض الماهيات محتاج الى

الغير

الغير في الوجود وظاهر ان حاجة الشيء الى غيره في الوجود انما تتحقق اذا جاز
عدمه لذاته ضرورة انا لو امتنع عدمه لذاته لا يصح ان يحتاج الى الغير في
الوجود وهذا المعنى اعني جواز العدم والوجود كلاهما نظرا الى ذات الشيء
هو معنى الامكان فلو كان الوجود عين الماهية او جزءها لم يمكن عدمها نظرا الى
ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه فلم يمكن ان
يثبت لها الامكان والمشهور في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن
تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور
هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ التساوي انما يتحقق بين متغايرين ولو سلم
فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود جزءا لها
وانما عدلنا عنه لاستلزامه على التساوي وهو متوقف على نفي الاولوية الذاتية
مطول المسافة وتصعب اللهم الا ان يراد المساواة في اصل الجواز فتعود
الى ما ذكرنا هذا فان قيل مسلم ان الوجود نفس الماهية نقول ان بعض الماهيات
يقتضي لذاتها ان يكون تلك الماهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها كالانسان
مثلا يحتاج في كونه انسانا في الخارج الى غيره هو لا في تحقق امر زايد عليها وذاته
وذلك هو الممكن وليس هناك امر يكون نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء وان
سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من
تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للماهية في المفهوم كما ادعاه اجيب بان
كون الماهية بحيث تلك الماهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا وهذا
المفهوم هو المسمى بالوجود لانه كون الماهية الا انه زيد عليه قيد وهو قوله

ملك المهية وقع تعقل اذ لم تتقض المهية لذاتها الا تصاف بذلك المفهوم ولا
عدم الاتصاف به كان هناك مفهوم وراء المهية نسبته المهية اليه والى سلبه
سواء فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي النسبة ثم لا نستدل بكون الامكان بالنسبة
يقتضي طرفين حتى يكون التغاير الاعتباري كافيا والامكان تخصص الاستدلال
بالامكان لغو الحرباني في الوجوب بعينه بل نستدل بما ذكرنا من ان نسبة الشيء
الى نفسه او جزئه لا يكون كنسبته الى سلبها وقوله وفائدة الحمل والحاجة الى
الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا
لكان اما عين المهية فلا يكون لحمل الوجود عليها في قولنا السواد موجود فائدة
او يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فلكون
الوجود عين المهية منتف وهو المطلوب واما جزؤها فلم يتوقف حمله على المهية
على الاستدلال بان ذاتي الشيء بين الثبوت له عند تعقله بالكنه وللشك في
كون بعض المهيات متعقلا بالكنه كما مر لكنا كثيرا ما نحتاج في حمل الوجود على المهية
المتعقلة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا لها ايضا وهو المطلوب
ويرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية وقوله وانتفاء التناقض
وتركب الواجب اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود
زائدا لكان اما نفس المهية فيلزم التناقض الى الحكم باجتماع النقيضين سواء
كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب الوجود عنها لان قولنا المهية ليست
بموجودة يكون بمنزلة قولنا المهية ليست بمهية ومعناه ان شيئا ما ثبت
له السواد مثلا او نفع عنه السواد ولو اريد التناقض المصطلح الى اجتماع

النقيضين

تفصيلا ١

الموضوع ل

في الخارج

معنى قول القائل المهية

النقيضين لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي قولنا السواد سواد
والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس
بسواد والموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس
الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نقول ان قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا
لشيء من المعنيين واما جزؤها وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم
تركب الواجب اذ كل ما له جزء فله جزء اخر بالضرورة وهو معنى التركب
فقوله وتركب الواجب عطف على التناقض فان قيل الذي لا شك في صدقه
هو قولنا السواد سواد ما دام موجودا لا مطلقا اذ السواد المعدوم ليس
بسواد لما تقرر من ان صدق الموضبة تستدعي وجود الموضوع فعلى تقدير ان
يكون الوجود عين المهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد ما دام سوادا
ولا ينافيه قولنا السواد ليس بسواد بل ما ينافيه هو قولنا السواد ليس بسواد
ما دام سوادا وصيرورة ج ولا يلزم من جواز سلب الوجود عن المهية اذ
هو في المهية المعدومة لا في المهية الموجودة فالسواد المعدوم كما انه
ليس بموجود ليس بسواد والسواد الموجود كما هو سواد فهو موجود اطيب ان
هذا الفرق انما يتاتى على تقدير مغايرة الوجود للمهية لا على تقدير العينية اذ
على تقدير العينية لا فرق بين المقيد بالوجود وبين المطلق فان الفرق اعتراف
بمغايرة الوجود للمهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين
قولنا كل سواد فهو سواد هذا وقريب من ذلك ما قيل ان معنى قولنا المهية
ليست بمهية في الخارج ان المهية المعقولة ليس من افرادها ما له ذات خارجية

ولا تناقض في ذلك وأجيب بان قولك ماله ذات خارجية يشتمل على معنى
الكون في الخارج فقد اعتبرت منهوما وراء المهية وحاصله ان المهية ليست
بموجودة في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين المهية لكان المفهوم من سلب
الوجود عنها سلبا عن نفسها بالمعنى المتبادر من سلب الشيء عن نفسه وهذا متناقض
تناقض بلا ارتياب وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز
ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه بذلك لان ما في الحقيقة الى سلب
الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يجز اصلا هذا وبهذا الدليل
ايضا لا يفيد الكلية لانه يقال يجوز ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق
بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا
اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي المهية الاتصاف بالوجود
اشتقاقا ولا العدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم
والنسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا متصور بل قد يصير ممتنعا للبعقلاء فان
النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا ممتنعة للاراء وكذا التساوي نسبة الشيء الى
جزئه ونسبته الى سلب ذلك الجزء جائز في الاشتقاقيه واما عن الثاني فبان
نمنع قوله كان السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود
بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود واما عن الثالث
فبان نمنع قوله كان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس سواد او الوجود
ليس بموجود بل بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود و
ليس هذا تناقضا لان القول بان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري

الفرق بين حمل الشيء على مواطاة وبين الحمل اشتقاقا والنسبة على الشيء ونفسه اشتقاقا متصور

الذي

الذي هو مبدء الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن ان يذهب الوهم
الى كون هذا المعنى عين المهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة اعني مفهوم
هذا المشتق الذي هو مفهوم ما ثبت له الوجود ضرورة كونه زائدا بلا خلاف
بل النزاع انما هو في انه اذا اطلق على زيد مثلا لفظ الانسان واطلق عليه
ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود عليه بحسب العرف هو
عين المفهوم من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان حين اطلقا
على زيد كالمترادفين ام لا بل امر زايد عليه فيكونان كالمتباينين فعند القائلين
بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر الزايد
عليه وذلك الامر الزايد هو المراد بالوجود بخلاف حمل لفظ الانسان على زيد
فان مناطه انما هو كون المفهوم من لفظ الانسان تمام حقيقة زيد وعند القائل
بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا تفاوت و
يطلق هو لفظ الوجود ايضا على ما يطلق عليه لفظ الموجود فعنده المفهوم من
لفظ الموجود ومن لفظ الوجود ومن لفظ الانسان شيء واحد بخلاف القائل
بالزيادة فان لكل واحد منها عنده مفهوما على حدة فعنده حمل المواطاة
وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي عند القائل بالعينية واحد
اذا تحققت ذلك ظهر لك اندفاع الاوجه الثلثة وقد يجاب ايضا بان
مرادهم من الوجود الموجود على طريقة المشائخ المشهورة وصدق الحمل قد
يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدء المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع
من غير ان يكون هناك امر زايد بمعنى ان خصوصية الذات تستوجب مناشيء المبدء

بيان الوجه الذي هو محل النزاع انه عين المهية او زايد على المهية

صدق المحمول قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدء المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع صدق الحمل الموجود على الممكن من قبيل الاول وحمله على الواجب من قبيل الثاني

مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الموجود على المحكمات
من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عينا
او زائدا يرجع الى كون حمل الموجود من قبيل الثاني او الاول وح نقول اذا
كان حمل الموجود على السواد مثلا مثل حمل الانسان على زيد في كون ضميمة
ذات الموضوع كافية في صدق الحمل كان حمل الموجود عليه واجبا وحمل
نقيضه عليه ممتنعا فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الموجود عليه يكون
ضروريا فلا يكون ممتنعا وكذا كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد
سواد ولما فرغ المصنف عن ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد الاشارة
الى الجواب عن الاستدلال الخامس بعينه الوجود فليس بشيء اولا او لتسليم
مع ما اجاب القوم عنها قال شارح المقاصد احتج القائلون بكون الوجود
نفس الماهية بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها لانفك
لكان زيد اعليا ما يا قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع
ثبوتهما في انفسهما لان ما لا يكون له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وحينئذ
بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود
فتحققها اما بدون الوجود فيلزم تقديم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض
على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود
ايضا عارض يقتضي سابقيه وجود المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو
تحقق والتقدير ان تحقق الشيء الى وجوده زائد عليه تسلسل الوجودات
فيما عسى ان الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يحتاج الاتصاف على

اثبات الزيادة

امتناع زيادة الوجود على الماهية بادلة اوجه الاول انه لو قام بها وهي
بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود
والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات
فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل
وقيل هذا التسلسل مع امتناعه يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية
لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودها غير عارض والا
لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه
وجود آخر بل كل جميع فرضت فرضا بوساطة وجود آخر عارض لان معنى
هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود
آخر والاولى ان يقال في دفعه بان جميع الوجودات الغير المتناهية الملحوظة اجمالا
جميع متحقق على فرض تحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون وراءه وجود آخر اذ
لا يمكن ان يكون وراء غير المتناهي شيء بالضرورة الثالث ان وجود الشيء
لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا لامتناع التسلسل بل معدوما وفيه
اتصاف الشيء بنقيضه وكون الشيء لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو
قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه والا لثبت
في المحل لا ثبوت له في نفسه فننقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان
التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه ثم قال والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة
الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في حاشيتي المعروض والعارض
تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض

ذكر اربعة اوجه لبيان امتناع قيام الوجود بالماهية

استبعاد

احتجاج القائلين بعينية الوجود للماهية

قيام الوجود بالماهية ممتنع

او موجودة فيه دور او تسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما متقدم
الشيء بنقيضه ويثبت في المحل بالاثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده
عليه ويسبه الوجود ات ثم قال والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود
على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة
الآخر ويعتبر الوجود بمعنى له اختصاص ما عند الماهية لا بحسب الخارج بان
يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات وآما تفصيلا فمن
الاول كون قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموجودة لئلا يلزم التناقض
ولا بالماهية الموجودة لئلا يلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث
هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزءا عليها قيل فغير مفيد لان العروض
كاف في لزوم المحالات وان اريد بها ما لا يكون موجودا ولا معدوما الا بالعروض
ولا بغيره فالنقاض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض للوجود بلا نزاع قلنا
المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج
فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم
فنقاض او الوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس
كقيام البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز
ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني
لا يلاحظه العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل
وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وآما انما تكون
بنفي الوجود الذهني فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على

العارض

العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض
الماهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل وانما يلزم لو
كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره
والادلة انما اقيمت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود
فالضرورة تكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان
التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه من غير
احتياج الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واحدا اذ لا معنى له سوى ما يكون
تحققه بنفسه قلنا نم فان معنى الوجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير
احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل شيء اما من ذاته
كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يحتج تحققه الى وجود آخر يقوم به
بخلاف الانسان فانه انما تحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا او
نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه
لان نقيض الوجود هو العدم والا فوجود لا الا موجود والمعدوم فغاية الامر
انه يلزم ان الوجود ليس بشيء وجود كما ان السواد ليس بشيء سواد والا مر كذلك
ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه كما عرفت من ان قيام
الوجود بالماهية ليس كقيام الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم
الا تحققه في العقل قال وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة
بالمحل كسواد الجسم فان قيامه انما بالجسم الاسود فندور او تسلسل واجتماع
للمثلين او الا اسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود لا بالسواد

اذا كان الوجود موجودا كان موجودا آخر لا ينقضي
ولا يلزم ان يكون كل وجود واجبا

الاشياء ينقضي
لا يلزم اتصاف
معدوما ما لا يتحقق في
ولا يلزم ان يتحقق في المحل ما لا يتحقق له في نفسه

الماهية المعدومة
قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي
قيام الوجود بالماهية امر عقلي

قبل ليلزم محال وطريانه على محل يصير حال طريان السواد من غير تناقض ولا لك حال الوجود
مع الماهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري
فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود هذا الوجود فلا محيص سوى المنع والاستناد بان
ذلك انما يكون في العروض الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني
بان الوجود ليس بمعدوم ولا موجود وهو ايضا ضعيف لما سياتي من ان المنفي
بالواسطة اشي ما وقول وسياتي عند قول المصنف والوجود لا يرد عليه ما يتعلق
بذلك هذا واذا تحققت جميع ما ذكرنا فقوله وقيامه بالماهية من حيث هي
اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم من جانب الماهية بان الوجود لو كان
زايدا على الماهية فاما ان يقوم بالماهية الموجودة فيلزم كون الماهية موجودة قبل
وجودها او بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين بمنع الحصر اي لا لم ان
قيام الوجود اما بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة بل قيامه انما هو بالماهية
من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وقد يقرر دليل
الخصم بان قيامها بها اما في زمان وجودها فتحصيل الحاصل او في زمان عدمها
فاجتماع النقيضين وحينئذ لا يمكن منع الحصر ولا يلزم الواسطة بل نختار ان
القيام في زمان وجودها بهذا الوجود لا بوجود آخر ليلزم تحصيل الحاصل وقوله
فزيادته في المتصور اشارة الى الجواب عن استدلال من جانب الوجود على سبيل
التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول اي لما كان الوجود انما يقوم بالماهية
من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية
اعني العراء عن الوجود والعدم انما يثبت للماهية في العقل لا في الخارج

حرره

ضرورة كونها في الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا فزيادة الوجود على الماهية
وعروضه لها انما يكون في التصور لا في الخارج ليلزم من كون الوجود في الخارج
وزيادته وجوده عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه في
الذهن وجود له زايد عليه لكنه في الذهن ايضا وهكذا كلما اعتبره العقل
ولا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه بانقطاع الاعتبار وما يلتفت اليه المصنف
الجواب الذي ذكره شارح المقاصد من كون وجود الوجود في الخارج عين
الوجود فلكونه خلاف الواقع لانه يقال المنوع مدلول على ان قيام الوجود بالماهية
من حيث هي علة لكون زيادته في التصور لا في الخارج والحال ان الماهية
من حيث هي موجودة في الخارج وان كانت هذه الحيثية ثابتة لها في العقل
لا في الخارج فاذا كانت موجودة في الخارج جاز ان يثبت لها كما هي في
الخارج كما ان الجزئي الحقيقي لما كان موجودا في الخارج جاز ان يعرضه
الاعراض الخارجية وان كانت الكلية انما يثبت له في العقل وليقل
منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس بقايم بالجسم
الابيض ولا بالجسم الا ابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية
انما يثبت له في العقل لانا نقول قولنا الماهية من حيث هي مركبة من
موصوف هو الماهية ومن صفة هي الحيثية ومعنى كون هذه الحيثية ثابتة لها
في العقل هو ان الموجود في الخارج انما هو الموصوف فقط واما الموصوف
مع الصفة فانما هو موجود في العقل فقط فالماهية من حيث هي موجودة
لا انها موجودة من حيث هي وفرقا بينهما اذا عرفت ذلك فاذا ثبت

للموصوف باعتبار الصفة التي لا يوجد الا في العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت

ذلك الامر الا في العقل لان ما يثبت له ذلك الامر ليس الا في العقل وكذا

الحال في الجزئي الحقيقي فان الاعراض الخارجية انما تعرض لذوات الجزئي الموجودة

في الخارج لا لما هو وصف الجزئية الثابتة لها في العقل ولو ثبت لها هو ذلك الوصف

امر فبالضرورة يكون ثبوته لها في العقل لا في الخارج والنقض غير وارد لان الحيثية

اذا اعتبرت بالقياس الى متقابلين غير ضدين الوجود والعدم لا يكسب كونا غير

ثابتة الا في العقل فان الجسم من حيث هو بالقياس الى السواد والبياض اعني لا

من حيث هو اسود او ابيض ليس باسود او ابيض في الخارج لكنه موجود في

الخارج من هذه الحيثية اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ضرورة كون

الموضوع متقدما بالوجود على السواد والبياض العارضين له فهذه الحيثية

له في الخارج لا في العقل فان قيل ان لم يثبت للمهية كون في الخارج كانت

عارية عن الكون فيه فيكون معدومة فيه هف وان ثبت لها في الخارج كون

ولا شك ان الثابت للشي في الخارج غير ذلك الشي في الخارج مما نزعنه فيه

وليس عين المهية ولا جزءا كان زايدا عليها في الخارج ولا يلزم من زيادته

عليها في الخارج انفراد كل منهما بالوجود اذ لا يلزم من زيادة المقبول على القابل

في الخارج ان يكون المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل بل قد يوجدان

بوجود واحد كالمهية والوجود فان الوجود موجود بنفسه والمهية موجودة به

اجاب عنه المحقق الشريف بانا اذا قلنا زيد في الخارج فمعناه في الخارج ان

قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان ظرفا لنفسه لان وجوده

في ان

الاتصاف الخارجي لا يقتضي وجود الوصف في الخارج

ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب ما كان في الخارج ظرفا لوجوده كزيد

في مثالنا واما الذي وقع ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جرم يكون موجودا

من الموجودات فان عاقلا لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج واما ان وجود

زيد موجود في الخارج فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس المهية

الخارج الاتصاف وان قولك اتصاف زيد موجود في الخارج ليس بصادق

اصلا كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع

الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجود ما ثم قال اذا تمهد هذا فقول المهية اذا

كانت في الخارج ثبت لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان الخارج

ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها في الخارج الكون على ان يكون

الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت شي لآخر في الآخر بمعنى اتصاف

الآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشي في الخارج كجواز

اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود

ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشي ما لم يثبت في الخارج لم يتصور

اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا

في الخارج للمهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان المقبل قيام الكون بها

في الخارج كون آخر فيه وهو باطل فقوله ان لم يثبت للمهية كون في الخارج

كانت معدومة فيه مردود بانها وان لم تثبت لها في الخارج شيئا

[illegible]

الموجود في الخارج ما كان الخارج ظرفا لوجوده

كزيد مثلا لا ما كان الخارج ظرفا لنفسه

كالوجود وكذا الخارج ظرفا لنفسه

لا يستلزم كونه ظرفا لوجوده

في الخارج ؟

شيء لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود

ذلك الشي او لا يدري ان قولك

زيد متصف بالسواد في الخارج صادق

قطعا وقد وقع الخارج بنفسه ظرفا

لنفسه ؟

في الخارج ؟

اقول

[illegible]

لها في حد نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة فيه لما عرفت من ان الموجود
الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون ظرفا
لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا
لاتصافه بالوجود ليلزم كون الموصوف ثابتا قبل الاتصاف به فظهر
ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج والا لقام في الخارج بالمهية
فكان لها قبل قيامه بها وجود آخر فيه وما يقال من ان قيام كل صفة في
الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود
فان الامر فيها بالعكس لان شيئا لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة
نعم نشهد بان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده
فوجب ان لا يكون قيامه بها قياما خارجيا على نحو قيام البياض بالجسم لان
يستثنى من ذلك القاعدة البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود موجود
في الخارج بذاته لا بوجود زايد على ذاته وان غير الموجود موجود بالوجود لا
بذاته وذلك لان الوجود هو التحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا
الى تحقق آخر بل هو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام
التحقق اليه ويمثل ذلك بالضوء فانه مضيء بذاته لا بضوء زايد على ذاته
في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس مما يعقل ملاحقا
من ان الوجود لو كان موجودا في الخارج لكان قيامه بالمهية فيه فيلزم
ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود آخر فيه ولما قيل عليه من ان اتصاف
الشيء بنفسه في نفس الامر معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري

يكون

فيكون الاتصاف اعتباريا لا محالة نفس الامر فوجود المهية في الخارج وجود
خارجي لا موجود خارجي وكذلك الضوء ضوء في نفسه لا انه مضيء في
نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر كان مسلوبا عنه
نفسه في نفس الامر والا ارتفع النقيضان قلت لزم السلب فرع تصور
الايجاب فحيث لا يتصور الايجاب لا يتصور سلب وليس ذلك من ارتفاع
النقيضين في شيء وانما ارتفاع النقيضين ان تصور نسبة لا يصدق ايجابها
ولا سلبها وههنا لا يمكن ان تصور نسبة انتهى كلامه الشريف فان قيل
قولكم ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له منقوض بالاتصاف بالهيولى
بالصورة فان الهيولى متاخرة عن الصورة بالوجود ولكونها شريكة للعلة
الهيولى وايضا لو صح ذلك لزم ان لا يصح اتصاف المهية بالوجود في
التصور ايضا لانه يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية وكذا يجب بان
هذا تسامح في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا لزم عدم امتناع
كون المهية متصفة بالوجود في الخارج ايضا لانه ان توقف على كون
المهية قبل كل وجود موجودة بوجود آخر ويسلم كذلك ايضا تسامح في
الاعتباريات لكون الوجود الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج
على ما ذكرتم قلنا اما الاول فممنوع بان اتصاف الهيولى انما هو بالصورة
المعينة والهيولى شريكة للعلة الهيولى هي صورة ما فلا مناقشة واما الثاني
فان مرادنا من كون اتصاف المهية بالوجود عقليا لا خارجيا هو ان
الوصف اعتباري ليس بموجود في الخارج لانه ليس بخارجي وقد عرفت

الفرق بينهما فالاتصاف ذهني والوصف خارجي فكلما كان الوصف اعتباريا
فالاتصاف ذهني ولو فرضت الوجود موجودا في الخارج فالتلازم اللازم
هناك ليس بسلسلة في الاعتباريات تذييل ان جماعة من اتباع الاشعري
اراد و ا توجيه مذهبه في عينية الوجود للماهيات بحيث يرجع الى مذهب
القوم فقال شارح المقاصد محاذيا لما في المواقف ادلة القائلين
بان وجود الشيء ليس نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء
هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قايم به قيام العرض
بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره و
ادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية
ولعارضة التمسك بالوجود هوية اخرى قايمة بالاول بحيث يجتمعان اجتماع
البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك
الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا تصور
من المنصف خلاف في ان الوجود زايد على الماهية ذهنا اي عند العقل
وحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية
والماهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بمعنى ان لكل
منهما هوية متميزة بحيث اصدقهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير البحث
وبيان ان المراد الزيادة في التصور لا في الهوية يرتفع النزاع بين
الفريقين ويظهر ان القول باشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من
الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس

توجيه مذهب الاشعري في عينية الوجود بحيث يرجع الى مذهب القوم

ولا

ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل انتهى
وانت خبير بان صريح مذهب الاشعري هو انه ليس للوجود قيام بالماهية
اصلا لا خارجا ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية وان لم يف به ادلته وكلام
القوم صريح في ان له قياما بالماهية في العقل وهو مراد هم بالزيادة فمن اين
التوفيق بين المذهبين وايضا القوم ليسوا قايلين بان ليس للوجود هوية
ممتازة عن هوية الماهية فقط بل بانه ليس له هوية خارجية اصلا ممتازة
عن هوية الماهية ولا متحدة معها وبما نقلنا على ان الهوية الواحدة
هوية لكلا المفهومين قال في المواقف هذه الوجوه التي استدل بها
القوم انما يفيد تغاير المفهومين دون الذاتين والنزاع انما وقع في
تغاير الذاتين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود
بل ان ما اصدق عليه السواد هو بعينه ما اصدق عليه الوجود وليس لهما
هويتان متمايزتان يقوم احديهما بالاخرى وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ
وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا وظاهر انه لو كانت هوية واحدة
لمفهومي السواد والوجود مثلا كان الوجود ايضا محمولا على تلك الهوية
بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما
لا شك في ان السواد موجود وايضا يلزم اما ان يكون كل من المفهومين
عرضيا لتلك الهوية واما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم
ان لا يكون شيء من الماهيات ذاتيا لشيء من الهويات وهو ظاهر البطلان
وعلى الثاني اما ان يكون كل منهما ذاتيا او يكون احدهما ذاتيا والآخر

رد التوجيه المذكور

دلا

عرضيا فاما الاول فاما ان يكون تمام الماهية او كل منها بعض الماهية او
احدها تمام الماهية والآخر بعض الماهية فعلى الاول يلزم ان يكون الماهية
الواحدة ذات تمامي الماهية وعلى الثاني ان لا يكون شيء من الماهيات تمام
الماهية شيء من الماهيات وعلى الثالث ان يكون اما الوجود جزء الماهية او
الماهية جزء الوجود واما الثاني اعني ان يكون احدهما ذاتيا والآخر عرضيا
فاما ان يكون تلك الماهية بنفس تلك الماهية ماهية للذاتي ماهية للعرضي ايضا فيلزم
ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى او يكون تلك الماهية ماهية للذاتي
غير تلك الماهية ماهية للعرضي فيكون الماهيتين في الحقيقة والحقيقة الماهية واحدة هذا
فلتحفظ هذا ثم ان صاحب المواقف زعم ان النزاع راجع الى النزاع
في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا يعني ان في العقل امرا
هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه
لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج تحقق فيه احدهما دون
الآخر فتحقق التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للفريقين
في نفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات
والممتنعات والمستحيلات وتغايره بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما
النزاع في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في
الجملة فلا نتيجة لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية
في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك
المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينفي تغاير

مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع
ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يتوقوا الوجود
زائد في التعقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يتوقوا زايد ومشترك
عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر و
يدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا الحق الجمهور من القائلين بمعنى
الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنوي وزايد على الماهية ذهنا بالمعنى
الذي ذكرنا نقل متقال وقرر الاشكال المشهور ان الوجود المطلق اعني
هذا المفهوم البديهي الذي ثبت اشتراكه معنى بين الماهيات وزائدة عليها
في التعقل مفهوم كلي له افراد عارضة للماهيات متماثلة او مختلفة وتلك
الافراد انما تعرض الماهيات في العقل وذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود
المطلق عارض لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان الخلاف
المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه
انما هو في الوجود الخاص لا في الوجود المطلق اذ هو زايد في الجميع عند
الجميع وانما ذكرنا قول المصنف فيما سياتي وقال بالتشكيك على
عوارضه وقال شارح المقاصد هذا اي ما ذكر من زيادة الوجود على الماهية
ذهنا انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين لا حقيقة غير مدركة لا
للعقول متقضية بذاتها لوجودها الخاص انما يغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية
كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا
من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجو

الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون
عنه بالوجود المحمول وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بمهية وتوهم العقل
كما في الممكنات وقال بعضهم وهب جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما
واحدا مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصصا
باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذلك وذاك ووجودات الاشياء
هي هذه الحصص وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن
ذوات الاشياء زايدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا وخارجا عند
آخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات
والوجودات حقايق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة فتكون
متخالفة متفقة الحقايق ولا بالفصل فيكون الوجود المطلق جنسا له وهو عارض
لازم له كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم ومشتركان
في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج الا انه لم يتكثر لكل وجود اسم
خاص به كما في اقسام الممكن واقسام العرض ويوم ان تكثر الوجودات
وكونها حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها كبياض
هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقايق
متخالفة متدرجة تحت هذا المفهوم الخارج عنها العارض لها واذا اعتبر
تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصصا حقيقية باضافته الى المهيات فهذه الحصص
ايضا خارجة عن تلك الوجودات المخالفة فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود
وحصصه المتعينة باضافته الى المهيات والوجودات الخاصة المخالفة

الحقايق

الحقايق بمفهوم الوجود وذلك داخل في حصصه وهما خارجان عن الوجودات
الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب وخارج زايد فيما
سواه انتهى كلامه وبالجملة كتب القوم مشحونة بهذا الذي ذكرنا من كون
الوجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة حسب تكثر المهيات وبنوا
عليه كثيرا من المسايل وتعرف ان ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد
صرح كافتهم بان الوجود ليس الا تحقق المهية لا مابه تحقق المهية وسيأتي
عن قريب في كلام المصنف ومذهب حاصله ان التحقق والكون مفهوم واحد
بديهي التصور فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون هو ايضا نفس تحقق المهية
المخصوصة لا مابه تحقق المهية المخصوصة وكل ما يفرض كذلك لا يمكن ان يكون
له خصوصية في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع التحققات ولا
يمكن ان تخصص الا بان يكون تحقق هذا وتحقق ذاك وهذا تخصص حاصل
بمجرد الاضافة الى ما هو متحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس
للوجود الا حصص متكثرة بالاضافة الى المهيات المتكثرة وهذه الحصص
ليست الا نفس مفهوم التحقق مع قيد الاضافة الى المهية ومفهوم التحقق
الذي هو معنى الوجود ليس له قيام حقيقة بالمهية بحيث نفس الامر لا في الخارج
ولا في الذهن لانه اعتباري محض وانتزاعي صرف فتمام بعيرة العقل ولم
يتزعه لا يمكن ان يكون قائما بشئ اذ ليس شئ الا بعد الانتزاع فاذا
انتزع العقل من المهية انها ممكن ذواتها كما في الواجب او باعتبار امر
زايد عليها كما في الممكن بعيرة قايما بالمهية والمهية متصفة به وهذا هو

اشكال على الحكماء في ان الوجود ليس الا تحقق المهية وبيان ان ليس الا تحقق الخاص

نفس ع

حيث ع في المهية في التصور

معنى قيام الوجود بالمهية

يعبرون عن وجهه الواجب بالوجود بشرط لا

بالوجود المحمول

بالوجود بشرط لا

حصصا

بل مذهب المكلمين الا الوجود مفهوما واحدا

مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا

وبه ازاء محصصات

عارض

قيام الوجود

المراد من كونها بالهوية في التصور لا ان هناك قيامها حقيقيا بلا اعتبار معتبر
او لا يتصور ذلك في حق الوجود الذي ليس معناه الا التحقق كما عرفت فهذا
هو تقرير الاشكال الوارد على الحكماء وسنسمع منا ما يقضي به عن هذا الاشكال
وتقرير مذهبهم على وجه يطابق قواعدهم انشاء الله العزيز الهداية قد اشتهر من مشايخ
الصوفية القول بوحدة الوجود وان الوجودات كل الموجودات ليست بمتكثرة
في الحقيقة بل هنا موجود واحد قد تعددت شئونه وتكثرت اطواره ولما
كان ذلك بحسب اللفظ وبالمعنى المتبادر مخالفا لما يحكم به بديهة العقل من تكثر
الموجودات بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار تصدى كثير من المحققين لتوجيه مذهبهم
فجاءت منهم اغراض في التصوف ومحاسن في الطريقة انظر وا هوا الى البر

طريقة ل

مرادهم من الوجود الواحد هو حقيقة الوجود العام البديهي اعني ما هو معروض
له حقيقة ولكن لا بشرط التعين واللاتعين وانه هو الواجب تعالى كما ان
واجب الوجود عند الحكماء هو تلك الحقيقة ولكن بشرط اللاتعين فقال
بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زائدا على الوجود الواجبي
وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون

موجودة هم

زائدا على حقيقة واحدة مطلقة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب
اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم العام زائدا امرا
اعتباريا غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا
هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة
الى افراده فانه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات

والى

نقلت مذهب الصوفية ووجه الترجيح

ونقلت توجيه مذهبهم ووجه الترجيح

مستند الصوفية هو الكشف لا النظر والبرهان

واقول ما ذكروه انه اذا اختلفت الهوية والذاتيات لم يكن
مهيتها واحدة ولا ذاتيتها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف
بنفس الهوية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الهوية وتعلل
عن بعضهم انه اذا اختلفت حقيقة بكونها في شيء اقوى او اقدم او ارشد
او اولى فكل ذلك عند المحققين راجع الى الظهور دون تعدد واقع في
الحقيقة الظاهرة اية حقيقة كانت من علم او وجود او غيرهما فما يستعد
لظهور الحقيقة من حيث هي انما هو من حيث ظهورها في قابل آخر مع ان الحقيقة
واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب الامر
المظهر الذي المقتضي لتعين تلك الحقيقة تعينا مخالفا لتعيناتها في امر آخر فلا
تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعض قال ثم ان مستند الصوفية
فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا
الى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتنزيه القلب بالكلية عن جميع
التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الحضرة
والمواظبة على هذه الطريقة بدون فترة ولا تسليم خاطر ولا شتت عزيمة
من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر
في الباطن عند ظهور طور وراء العقل ولا يستعد لوجود ذلك فوراء
العقل اطوار كثيرة لا يكاد يعرف عددها الا الله تكاد نسبة العقل
وذلك النور نسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بحقية ما لا يدركه
الوهم كوجود موجود مثلا لا خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم وذلك

هو ارتفاع الوجود فعلية وكما لا علم بكنه وجود الكلي الطبيعي الذي علم تقدير وجوده
كما فهمه من اضعف الموجودات الغير المستقل في الموجودية المحتاج الى انضمام
التعينات والعوارض المشخصة ومنها نفي كون التعين عين ذاته تعالى او اثبات
تعين لا ينافي التعينات بل يجامعها ويخلط معها هو عين ذاته تعالى وظن ان مثل
هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعين والوجود لا من كمالية وتمامية
كما في المجردات العقلية فانها يمتنع ان يختلط التمامية مع غيرها فكيف الوجود
الواجبي تعالى بل الحق توجيه مذهبهم وتاويل كلامهم في وحدة الوجود الى ما
يؤل الى مذهب الحكماء المتالهين على ما سيتحقق مذهبهم من كون حقيقة الواجب
عين الوجود البحت وعين التعين البحت وعين الفعلية الصرفة ويعنيها و
وجودها بنفس ذاتها لا امر زايد عليها وهي حقيقة الوجود ولا حقيقة له غيرها

نكتة قال في شرح المقاصد وما اعجب حال الوجود من اختلافات العقلاء
فيما وجد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشئ ان يتبع
ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل انه جزئي
حقيقي لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات
حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة انه زيد وانه عمرو قال والحق
انه كلي والموجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد
ذهب جمع كثير من المتاخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او
ليس بجوهر ولا عرض لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق ومنها اختلافهم
في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري

محض

محض الانتزاع في الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زايد عليها
كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لا كما سبق ومنها
اختلافهم في انه متواطئ او مشكك وسياتي وانما اطنبنا في هذه المسئلة
بهذه التعقيبات لكونها من اعظم المهمات المسئلة الرابعة في اثبات الوجود
الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه متصورا بالبديهة ومشتركا معنى بين
الموجودات قد يتقيد بقيد الخارج فيقال الوجود الخارجي او في الخارج و
يراد فيه الوجود العيني والوجود الاصيل وقد يتقيد بالذهني فيقال الوجود
الذهني او في الذهن ويراد فيه الوجود الظلي والوجود الغير الاصيل والمراد
بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا اتصفت به الشئ يصير بحيث يصح
ان يترتب عليه اثاره ولوازمه ويكون الشئ بهذا الاعتبار حقيقة من
الحقايق وواحدا من الذوات فمعنى كون النار مثلا موجودا في الخارج
هو ان يكون بحيث يترتب عليها الاضاءة والاحراق ومن ههنا قيل الوجود
الخارجي هو كون الشئ مبدا الاثار ومصدر الاحكام فهذا القسم من الوجود
مما لا شبهة ولا نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو وجود ما يكون الشئ
لا يكون الشئ به بحيث يترتب اثاره ولوازمه عليه مع كونه ذا كون و
تحقق ما فهذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم
قال شارح المواقف لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها
ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى
وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان

النار هل لها سوى هذا الوجود وجود لا يترتب عليه الآثار والاحكام اولا
وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون
الموجود في الذهن نفس الماهية التي يوصف بالوجود الخارجي والاختلاف
بينهما في الوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشياء في الخارج
اعيان وفي الذهن صور فقد تحقق محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه
كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل مع ان تحريره عسير
جدا انتهى كلام شرح المواقف قال ما ذكرناه اشار المصنف قدس سره بقوله
وهو اي الوجود ينقسم الى الخارجي والذهني اي يشتمل على مجموع القسمين
بمعنى ان كلا منهما ثابت ومتحقق والا لما ان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على
المجموع بل كان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني لبطلت الحقيقة اي
هذا القسم من القضايا المستدل عليها بوجود الذهني بوجوه ثلثة الاول
ما اشار اليه المصنف وتحريره يستدعي تقديم مقدمة هي ان القضية قد توجد
خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة
كقولنا حركة الفلك اما شرقية واما غربية وكقولنا هلكت الماشية وقتل
من في الدار وامثال ذلك مما الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الوجود
وقد توجد ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي
اما ذاتي او عرضي والذاتي جنس او فصل والوجود اما مجرد عن المادة
او قائم بها وقد توجد حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة
محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او حادث او اما مركب او

بسيط الى غير ذلك مما القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور
على الافراد المحققة الوجود قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح
المقاصد في تحرير هذا الدليل لسنا نعني بالقضايا الموجبة حقيقية وهي التي
وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج اصلا كقولنا العنقاء حيوان وعلى
تقدير الوجود لا يخرج الاحكام في الافراد الخارجة في القضايا المستعملة في
العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن انتهى
فخص الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى وتبعه المحقق الشريف حال في شرح
كلام المصنف يعني ان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو في نفس الامر فرد
للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج اولا فاذا
قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان
الحكم مساويا لمجموع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على
المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناول ويتناول
ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق
المثلث عليها في حد انفسها فظهر ان الحكم فيها يتناول ما ليس بموجود في الخارج
اصلا فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الا يجاب عليه ضرورة فلو لم يتحقق
الوجود الذهني كانت الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا انتهى و
هذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها
في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذي هو مدعاه اللهم الا ان لا
يجعل الموجبة الجزئية داخلة في المدعا بمعنى يخص الدعوى بالموجبة الكلية

كل بعض من الابعاض اذا اخذ على نحو الحقيقة يكون له افراد موجودة و
افراد غير موجودة فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتا لزم الانحصار على الافراد
الموجودة في الخارج فلم يبق فرق بين الحرثية الحقيقية والحرثية الخارجية
فلم يكن لاعتبارها حقيقة فائدة فيلزم بطلان الحقيقة مطلقا وهو الحق فان
قلت من القضايا ما ليس لعنوان موضوعها فرد ذهني بل يكون افراده في الامر
الخارجي كمفهوم الواجب الذي هو الوجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على
الامر الخارجي وح تحقق الحقيقة الموجبة الكلية قلت ذلك ايضا مبني على توهم
الكذب عن البطلان فاذا تذكرت ما ذكرنا من معنى الحقيقة والمراد من البطلان
اندفع ذلك على ان المراد بالافراد الذهنية هو الافراد المقدرة على ان
يكون الذهن ظرفا للوجود العيني الفرضي اعني الذي يمكن نفس الفرض والتقدير
في الذهن لا للوجود الذي يكون الافراد على تقدير وجودها في نفس الامر موجودة
به وليس لمفهوم الوجود الخارجي والواجب بالذات فرد بالمعنى الثاني لما مضى
الاول فليتيقظ ثم ان صاحب المواقف قرر هذا الدليل بانه لو لا الوجود الذهني
لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع والتالي بطل فاذا قلنا الممتنع معدوم فلا
نريد به قطعا ان الممتنع في الخارج معدوم فيه بل نريد به ان الافراد المعقولة
للممتنع من الافراد المعقولة للمعدوم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا
الممتنع معدوم ليس قضية حقيقية في اصطلاح القوم والجواب عنه ان المراد من
الحقيقية ههنا هي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا
سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا

لا المغيرة

لا المغيرة بما اشتهر من ان الحكم على الافراد الخارجية فقط اما المحققة او المقدرة
لكن يرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف
وهذا وعند ذاك التفاوت انت خبير بان تقرير شرح المقاصد اولا ناظر الى
تقرير المواقف لكن بتغييره الى ما يصير الحكم فيه ايجابا واخرا الى كلام المصنف
الوجه الثاني انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا لا
اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى
الايجاب الحكم بثبوت امر للامر وثبوت الشيء للشيء لا يثبت له في نفسه بديهي الانتفاء
فيلزم ثبوت الممتنعات ليصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج فهي الذهن
تقرير اخر هو الموجبات ما لا تحقق للموضوع في الخارج والموجبة سيدعي وجود
الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنعات بالاحكام الثبوتية
فمعناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد بالثبوت في الخارج فهي او في
الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد بالثبوت في الجملة وكونه منحصرا في
الخارج والذهن لا يستلزم ان يراد واحدا منهما ليلزم المحال او المصادرة كذا
في شرح المقاصد واعلم ان هذا الايراد قد يورد باعتبار الاثبات وقد
يورد باعتبار الثبوت وعلى الاول تقرير بانك ان زعمت انك تثبت
بتلك الاحكام في الخارج للموضوع المذكور فذلك بط قطعا لان صدق
مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت انك
تثبتها في الذهن فذلك مصادرة وعلى الثاني تقرير بانك لم اردت بالاحكام
الثبوتية احكاما وامورا ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له

ناظر هو

الخارجي والذهني

في الخارج ولو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اردت
بها امورا ثابتة في الذهن فذلك حصادرة والاراد المعقول ظاهر في الثاني
فلا تتجه الجواب الاول بل يجاب بالجواب الثاني وقد يجاب بان المراد بالشيوتية
ما ليس السلب داخلا في مفهومها احترازا عن المسالة المحمول فان صدقها لا
يقتضي وجود موضوعها لان حقيقتها راجعة الى معنى المسالة ضرورة ان انتفاء
شئ عن آخر يستلزم اتصاف الآخر بانتفاء ذلك الشئ عنه وبالعكس بل لا اختلاف
بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق المسالة لا يقتضي وجود الموضوع فكذا
ما يلازمها واذا كانت الامور المحمولة شيوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها
ايجابا حقيقيا لا راجعا الى السلب والتحقيق ان المسالة المحمول لا يقتضي وجود
الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك كما مر وارد بط
ذلك المحمول السلبي بالموضوع والايجاب لا يقتضي وجود الموضوع لانحة
فاذا كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول سلبيا او غيره
فلا جدوى لهذا الجواب بل الحاجة الى اعتبار الثبوت في نفس الامر المحمول
فالمعقول هو الاعتبار الايجاب والاثبات سواء كان المثبت وجوديا او
سلبيا واذا اعتبر فالجواب عن الايراد المتوجه اليه هو الاول اعني
ثاني جوابي شارح المقاصد فح يظهر اتجاه اولهما الذي عليه لان معناه
ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية سواء كانت الامور
المحكومة بها ثبوتية او سلبية واعترض ايضا بانك لم اردت بالوجود الخارجي
ما ليس في قولنا المدركة فلا نسلم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كل

الموجبة ج

ما نحكم عليه فهو ثابت في المبادي العالية فالمفهومات ما ليس بثابتة خارجة
عن قولنا المدركة فيكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به
ما ليس في قوة ادراكية مطلقا الزمنا وجود ما في المدارك العالية و
يكون التفات مداركنا الى ملك المدارك كافيا في ان نحكم عليه والجواب
انا لا نريد بالوجود الذهني الا وجودا غير اصيل لا يترتب عليه الاثار كما
عرفت سواء كان في مداركنا او مدارك آخر خارجة عنا فان قيل هذا
الدليل منقوض بانا قد نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انقدامه حكما ايجابيا
صادقا مثل انه معلوم لنا واد ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان
يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة
انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات
انما هو الصورة الذهنية سواء كان ذو الصورة موجودا او معدوما
والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا بالعرض فكل ما نحكم به على الموجود الخارجي
فانما نحكم بالذات على الصورة الذهنية وقد يسري منها الحكم الى الموجود
في الخارج فان اردت انا نحكم على صورته بعد انقدامه على وجه يسري الحكم
منها اليه فح اذ ذاك فرع وجوده وان اردت انا نحكم عليها حكما لا يسري
اليه او يسري اليه حال وجوده فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انقدامه

الوجه الثالث قال في المواقف ان من المفهومات ما هو كلي اي متصف
بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس
في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن و

اورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل هي سلبية لانها عدم المنع من فرض
الشركة فقرره شارح المقاصد بان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت حتى
تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج
فهو متشخص فيكون في الذهن ولا يرد عليه ذلك لان المراد ان المفهومية
ثبوتية لا محيد ويرد على التقريرين ان هذا داخل في الوجه الثاني فلا وجه
لجعله وجها عليحدة فان قيل على الوجوه الثلثة لانم ان الايجاب يقتضي
وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له الخ قلنا
قلنا معنى ان ما صدق عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون
هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة
وعلى اعتبار الوجود الذهني وهو ليس المتنازع فيه بل اللازم هو تميز الموضوع
والمحمول في العقل ولا نسلم ان التعقل بحصول الشئ في العقل والا لكان
العلم بشئ ما كافيا في اثبات الشئ مطلقا وايضا بانا لا بد في فهم الشئ وتعقله و
تميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة
عن حصول صورة الشئ في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول
او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال
بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة وان ليس في الخارج فهي الذهن
وقد يحمل هذا الاستدلال على بيان انا نتعقل امورا لا وجود لها
في الخارج ولا بد في فهم الشئ وتعقله الى آخر الكلام قال السيد المدقق
وتوضيحه ان موجودية الماهية متقدمة على ثبوت سائر اوصافها بل على

الايجاب ح

ثبوت

تعقلها و في الخيال عند تخيلها و هو بط بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقلنا
للمعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج
مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود
في الكوز الموجود في البيت و الجواب عن الكل انه مبني على عدم التفرقة
بين الوجود الحاصل التي هي الهوية العينية و غير الحاصل الذي هو الصورة
العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا ما يقوم به الحرارة لا صورتها و اتصاف
انما هو بين هويتي الحرارة و البرودة لا بين صورتيهما و كذا في الاستحالة
و الاعوجاج و امثال ذلك و المعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل و
الخيال هو ماهيات الجوهرات و امثالها لا صورها الكلية او الجزئية و الموجود
في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متباينين
و يكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز و الكوز في البيت بخلاف
وجود المعدوم في الذهن فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورته و الوجود
غير متأصل و من الذهن في الخارج هوية و الوجود متأصل و بالجملة فماهية
الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان اللوازم
قد يكون لوازم للهوية في الوجود الاصيل و قد يكون لوازم لها بحسب الوجود
الغير الاصيل و قد يكون لوازم لها من حيث هي مع قطع النظر عن احد الوجودين
فالموافقة بين الصورة و الهوية انما يجب في القسم الاخير بخلاف القسمين
الاولين و معنى المطابقة بين الصورة و الهوية هو ان الصورة اذا
وجدت في الخارج كانت تلك الهوية و الهوية اذا جردت عن العوارض

هويته ص

هويتي ر

المشخصة و اللواحق الغريبة كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية
ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات و الا لم تكن صورة لها فان
قيل بهذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف
الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة و البرودة فلو نوقش
بلوازم الماهيات كالزوجية و الفردية او بصفات المعدومات كالامتناع
و نحوه لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب بل الجواب الحاسم لمادة الشبهة
هو ان يفرق بين الحصول في الذهن و القيام به و الموجب للاتصاف
بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه فان حصول الشيء في الزمان و المكان لا
يوجب اتصافهما به و بهذا الفرق يندفع ايضا اشكال قوي يرد على القائلين
بوجود الاشياء بانتسابها في الذهن لا باشباحها و هو ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن و هو
معلوم و كلي و جوهر و هو مفهوم الحيوان و ثانيهما موجود في الخارج و هو
علم و جزئي و عرض فعلى القول باشباح الموجود في الذهن الذي هو
كلي و جوهر و معلوم هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قايم بالذهن اذ على
هذه الطريقة ذلك هو معنى الوجود في الذهن و الموجود في الخارج الذي
هو جزئي و عرض من الكيفيات النفسانية و علم هو الشبح القايم بالذهن
فلا اشكال و اما على القول بحصول حقايق الاشياء بانتسابها في الذهن
فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي و عرض ما هو اذ ليس على
هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو قايم به و معلوم فعلى الفرق المذكور

من هنا

يكون مفهوم الحيوان حاصلا في الذهن لا قائما به والقائم به هو صورته المطابقة
له في الماهية ومن وجود الشئ في الذهن يلزم اتصاف الذهن بالعلم بذلك
الشئ اذ هو القائم بالذهن لا بذلك الشئ اذ هو حاصل فيه لا قائم به قلت
في الجواب عن لزوم اتصاف الذهن بلوازم الماهية كالزوجية والفردية
فهو ان لوازم الماهية انما هي من الامور الانتزاعية ومعنى قيام الصفة
الانتزاعية بالشئ واتصافه بها هو ان يكون بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل
تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية وامثالها بالقياس الى الذهن ليست من
هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية او
الفردية حتى يصفه بهما بل هما بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا لكل ومعنى
الوجود العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع
منه ذلك الامر فالزوجية الحاصلة في الذهن مثلا بالقياس الى الاربعة
الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى الذهن موجود ذهني فصح ان
مناط اتصاف الشئ بالشئ انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب
وجوده الذهني واما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني فقط
فان مبنى الوجود الذهني انما هو على قيام الموجود الذهني بالذهن كما
اشرنا اليه لا على مجرد حصوله فيه من غير قيامه به كيف ولو كان الموجود
في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به لزم من تصور الجوهر بالعرض كالسواد مثلا
بدون الموضوع ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها
لا بالموضوع فيكون لا جوهرا لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت

لا في

كون الشئ له

لا في موضوع وهي في الخارج موجودة في الموضوع ولا عرضا لقيامها في
الذهن بذاتها لا في موضوع والعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع فلا
يشكل بقيام صورة الجوهر بالذهن بناء على عدم الفرق بين الحصول والقيام
فان صورة الجوهر جوهر لوجود حده فيها واما الاشكال المورد على القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم

شئ من حيث هو شئ

الحيوان من حيث هو شئ ومن حيث الوجود في الذهن اعني القيام به
شئ اذ يمكن ان يكون الوجود في الخارج شيئا ثالث فهو من حيث
هو معلوم بالذات وجوهر اي ماهية جوهر وكلي وموجود في الذهن ومن
حيث خصوص الوجود الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن الشخصي و
المخفوف بعوارض ذلك الذهن جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية
وموجود خارجي بالمعنى المقابل للموجود الظلي لانه موجود خارج
الذهن ومن حيث الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئي و
شخص من الجوهر وموجود في خارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود
في الذهن منفصلا عما هو قائم بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر
من حيث هو هو موجود في الذهن وجوهر واذا اعتبر من حيث خصوص
قيامه بالذهن فهو موجود خارجي وعرض فمفهوم الحيوان مثلا فرد ان
فرد موجود خارج الذهن وفرد موجود في الذهن فقد عرض للفرد لا
الموجود في الذهن ان قام بالذهن وذلك لان هذا هو معنى الوجود
في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد الموجود في

الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا مناقاة بين كون الشئ جوهرا ذهنيا
وعرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج
الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع ومعنى العرض
الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن و
ان كان اذا كان لا في الذهن كان لا في موضوع وانما فلنا المناقاة بين
كون الشئ جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا وعرضا
خارجيا بخلاف فردي مفهوم السواد مثلا فان فرده الموجود في الخارج ليست عرض
ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى العرض الذهني هو انه صورة مطابقة
لموجود خارج الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع هو الذهن
وهذا ما قاله المحقق الطوسي قدس سره في شرح رسالة العلم من انه اذا سمينا
الصور الذهنية علوما فتلك الصور من حيث وجودها في الاذهان مساوية
للمهيات المدركات ومن حيث هي تلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض
لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها
في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقد اتضح مما
ذكرنا ايضا اندفاع ما ذكره الشيخ في الشفا بقوله واما العلم فان فيه شبهة وذلك ليس
لتخيل ان يقول ليس العلم هو المكتسب من صورة الموجودات مجردة عن
موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا
فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فمهيته جوهر لا يكون
في موضوع البتة ومهية محفوظة سواء نسبت الى ادراك انسان او نسبت

المهيات ؟

الى الوجود الخارجي فمقول لنا مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان
لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجوهر المعقولة فانها مهية من
شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع الى لنا هذه المهية
معقولة غير موجودة في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده
في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حد ذاته من حيث هو جوهر ثم قال فان
قيل قد جعلتم انها تارة تكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فكيف
نقول انا منعنا ان تكون مهية شئ توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون ؟
في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع ما البتة ولم نمنع
ان يكون معقول تلك المهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لا كجزء منه
وقال ايضا في قاطيغورياس الشفا فاذن الاشخاص في الاعيان جواهر و
المعقول الكلي ايضا جوهر اذ صح عليه انه مهية حقها الوجود في الاعيان
ان لا يكون في الموضوع ليس لانه معقول الجوهر فان معقول الجوهر ربما
شككك في امره فظن به انه علم وعرض بل لكونه علما امر عرض لمهيته وهو
العرض واما مهيته فمهية الجوهر والمشارك للجوهر بمهيته جوهر ثم قال فكلیات
الجواهر جواهر وهي مهياتها انتهى كلام الشفا وينطبق ايضا على ما ذكرناه
نقلا عن بعضهم من ان العلم باعتبار كيفيته وباعتبار من مقولة المعلوم انتهى
فالاعتبار الذي به كيفيته هو قيام الصورة العلمية بالذهن ومحفوفيتها
بالعوارض الذهنية والاعتبار الذي به من مقولة المعلوم هو اعتبار تلك
الصورة من حيث انها مطابقة لما اخذت منه وحصلت عنه في الذهن و

بالجملة فالحاصل ان مغايرة الامر الاول والامر الثاني في كلام الفارابي
الحصول والقيام انما هي مغايرة الماهية من حيث هي مع ما هو فرد لها
فانهما متحدان لامحة بالذات والوجود ومتغايران بالاعتبار كيف ولو
كانا متغايرين بالذات لكان ذلك هو القول بالتركيب والتماثل بل جميع
المذهبين ولم يقل به احد فقيام الفرد بالموضوع مستلزم لقيام الماهية به
وما يجب ان يعلم ان وجود الصورة العلمية في الذهن وقيامها به انما هو
وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذو الصورة وليس هو وجودا ذهنيا لنفس
هذه الصورة فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورة وماهية معراة
عن العوارض وعن وجوده الاصيل الذي هو مبدا آثاره ولوازمه فالصورة
بالذهن لا ما يكون هو مع عوارضه ولوازمه قائما بالذهن وتلك الصورة
القائمة بالذهن نفسها قائمة بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة لا صورة
منها مجردة عن عوارضها من حيث هي صورة فهي من حيث هي وباعتبار انها
شئ ما من الاشياء له آثار واحكام موجود في الخارج فان الذهن
اعني النفس الناطقة موجودة في الخارج وقد قامت بها تلك الصورة
وترتبت عليها تلك الصورة آثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي الا
ذلك وعلى ذلك كان اللفظ بلفظ زيد وجود لفظي لذات زيد لكنه وجود
خارجي لذلك اللفظ لامحة وكذلك نقش هذا اللفظ في الكتابة وجود خطي
لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش ومن يظهر ان الصورة العلمية
من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة وشبهها للامور الذهنية بالامور العينية
كما ذهب

ذهب اليه المحقق الدواني ولا انهاج كونها كيفا حقيقة موجود ذهني
لا عيني ويمنع انحصار المقولات في الموجودات العينية كما ذهب
اليه سيد المدققين وبذلك يندفع ما وجه الامر الثاني في كلام الفارابي
ويعرف ان ذلك بمعزل عن التحقيق وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام
لكونه من مزال الاقدام والافهام واعلم ان المشهور بين القائلين بالوجود
الذهني مذهبين احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن هو
حضور صورها واشباحها المطابقة لها في بعض العوارض في الذهن
كالصورة المنقوشة من الوتس مثلا في الجدار وهذا القول للقدماء
وثانيهما القول بان حقايق الاشياء وماهياتها حاصلة في الذهن وهذا
القول للمتاخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشئ موجودة في الذهن
اراد وا بها شبهه وشبحه والاخرون يريدون بها حقيقة الشئ الموجودة
وماهيته وانت خبير بان الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني انما
دلت على وجود حقايق الاشياء وماهياتها في الذهن لا الامر المغاير
لها في الماهية الموافق لها في بعض الاعراض فان الحكم على شئ انما
يستدعي وجود ذلك الشئ وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه
في بعض الاعراض فالحق ان ماهيات الاشياء في الذهن لما لم يظهر لها
عنها آثارها ولم يصدر عنها احكامها اطلق القدماء عليها لفظ الاشباح
لان شبح الشئ لا يصدر عنه اثر ذلك الشئ لانهم قائلون بحصول اشباح
الاشياء في الذهن وان هناك مذهبين [illegible] في ان الوجود

ليس امرا ينضم الى المهية فيتحقق به المهية بل هو نفس تحقق المهية وحصولها
وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق واليه اشار بقوله وليس الوجود معنى به يحصل
المهية في العين على الحصول وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع
المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى المهية و
كون المهية موجودة بها فعندهم المجعول بالذات والصادر من الجاعل
بالحقيقة انما هو الوجود والمهية من حيث هي غير مجعولة ومن حيث الاتصاف
بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب بظاهره سخيف جدا وقد ابطله
شيخ الاشراق في كتاب الاشراق وغيره بما لا مزيد عليه وحاصله
ان ثبوت الصفة العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف في العين
فيلزم كون المهية موجودة في الخارج قبل وجودها في الخارج وايضا لو
كان الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجودات
واما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون جعل الموجود على الوجود وغيره بمعنى
واحد او منهوما فيه انه نفس الوجود وفي غيره انه شيء له الوجود والحال
انه لا يطلق على الجميع الا بمعنى واحد ومستندهم هو ان المهية ان لم تنضم
اليها امر من الجاعل فهي على العدم وجوابه انكم فرضتم مهية في الخارج
ثم يضم الجاعل الوجود اليها وهذا غلط لان المهية اذ كانت اولا فهي
موجودة اذ لا نفهم من الوجود الا كون المهية فاتي حاصلة الى ضم الوجود
اليها بل نفس المهية انما صدرت من الجاعل فكانت في الخارج فكان كونها
في الخارج بعد الصدور هو وجودها والمصنف قدس سره اشار بهذا الكلام

المصنف

الى انه لا حاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه المئونة بل يكفي ان يقال
انا لا نعني ولا نفهم من الوجود الا كون المهية وحصولها بالفرورة لا امرا
ينضم الى المهية فتصير موجودة حتى ينضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك
الامر وجودا بالمعنى المفهوم للكل حتى ينبغي ان يتوهم المخالفة بيننا
وبين من اشرنا اليه سابقا وسيأتي تحقيقه من كون الوجود عند
الحكماء ذا افراد حقيقية اذ ليست تلك الافراد عندهم ما ينضم الى المهية
فتصير موجودة به بل ان هي الا كونات خاصة للمهيات المختلفة كل منها نفس
كون مهية مخصوصة كما ستعرفه ان شاء الله المسألة السادسة لما كانت المهية لا
يتحرك في الوجود الى الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف و
اليه اشار المصنف بقوله ولا يزاد فيه اي في الوجود ولا اشتداد فانه يزيد
في الوجود وهو حركة المهية من وجود ناقص الى وجود ازيد منه
وعكس ذلك هو النقص اعني حركة المهية من وجود زايد الى
الناقص منه والاشتداد في الوجود هو حركة المهية من وجود ضعيف
الى وجود اشد منه وعكس ذلك هو التضعف اعني حركة المهية من
وجود شديد الى اضعف منه وهذا اعني الزايد في الشيء والاشتداد
فيه غير الزيادة والنقص والشدة والضعف اعني كون الشيء ناقصا
وزايدا او ضعيفا وشديدا فان معناه ان يكون فرد من الشيء ناقصا
او ضعيفا وفرد آخر منه زايدا او شديدا وجواز ذلك في الشيء لا يستلزم
جواز حركة شيء آخر فيه من فرد الى فرد آخر ولهذا جوزوا ان يكون الوجود

كل فرد يصل اليه المتحرك في آن مفروض ولا يلزم تناهي الآنات او كل
اثنين منها زمان لانه حينئذ فيلزم كون المسافة في ذلك الزمان الذي بين هذين الآنين موجودة بالقوة لا بالفعل مندفع المسئلة السابعة في ان الوجود
خير لاشرية فيه من حيث هو وجود والمراد بالوجود المصدر بقولنا وهو ال الوجود
خير محض هذه المقدمة ضرورية جدا فان كان فيها خفاء فلعدم تحقق ماهية
الخير والشر فيجب ان نذكر ما يعلم به ذلك الخفاء فنقول لما كنا عنا
عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بالخير وعن ماهية الشيء الذي يعبرون
عنه بالشر وجدنا عما دخل فيهما بالذات وعما سلب اليهما بالعرض وجدنا
الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على ما قال
المصنف اعلى الله تعالى مقامه في شرح الاشارات هو ان الشر يطلق على
امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كتعدد ان كل شيء ما من شانه ان يكون
له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية لكن كوجود ما يقتضي منع
المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي
يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق
الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك واذا تاملت في
ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علة الموجبة
له ليس شرا بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده
اياها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كما لا تتها اللائقة بها والبرد انما
صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا ليس شرا من حيث

التحل ح
ان

ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان آلته كانت قاطعة ولا من
حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن
ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود وجودية خيرات وايضا الظلم
والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية
مثلا شرا بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا
بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة
عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان اصد تلك الاشياء
كما له وانما اطلق على الاشياء بالعرض لفسادها الى ذلك وكذلك القول في
الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك الآلام فانها ليست شرورا من حيث هي
ادراكات للامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها
عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المحال الفاقدة لاتصال عضو من شانه
ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال
لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات
ليست من حيث هي موجودات شرورا انما هي شرور بالقياس الى الاشياء
الفاسدة لكمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فظهر من
التفتيش في هذه المسئلة ان الوجود خير محض وان الشر ليس الا العدم و
ان ايراد ما ليس لاثبات هذه المقدمة وتصحيحها بل للتنبيه عليها وتوضيحها
فالمناقشة في امثال ذلك ليست بفائدة في شيء المسئلة الثامنة في نفي
المضادة والمماثلة عن الوجود مع شيء من الاشياء ليبقى مجرد مخالفته بدون

المنافاة مع جميع المعقولات حوالي ذلك اشار المصنف بقوله ولا ضد ولا مثل
له فتحققت مخالفته مع المعقولات ولا يخفى بيان ذلك ان الضد وكذا
المثل وكذا المخالف يقال لما له مهية ويكون مشاركا لغيره في الموضوع و
لا يجتمعان فيه او في تمام المهية او غير مشارك لشئ من الوجهين والوجود
ليس بمهية اصلا بل هو محقق المهية فاذا اعتبر التحقق من حيث انه شئ
من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يكون بذلك الاعتبار تحقق مهية بل
يكون هو مهية فالوجود من حيث هو وجود ليس بمهية ليتصور كونه ضدا او مثلا
او مخالفا لغيرها ومن حيث هو مفهوم من المفهومات يتصور فيه ذلك لكنه ليس
بضد او مثل لشئ من المعقولات انما ذلك لبعض افراد الوجود معتبرا في
الضد والوجود ليس له وجود وانما انه ليس بمثل فلان الوجود قائم بمحل لا
محالة فما هو مثل له يكون في محل ايضا اذ حكم الامثال واحد بالضرورة وكل
محل موجود فيلزم اجتماع المثلين في محل ما هو محال للوجود بل مخالف لها او
لا مانع من المخالفة من هذه الجهة وانما مثبت المخالفة من نفي المضادة
والمحالة لان النسبة بين الاثنين منحصرة في هذه الثلثة فاذا انتفت الاثنتان
بقيت واحدة منها ولما كانت المنافاة اعم من المضادة ومن نفي الضد
لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة يتوهم ثبوت المنافاة لكونهما مما
يجتمعان وهو ليس بواجب خرج نفي المنافاة ايضا بقوله ولا يخفى فان
الوجود المطلق الذي الكلام فيه يعرض لكل شئ حتى لنفسه من حيث انه يعقل
وحتى لنقيضه اعني العدم من حيث كذلك والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو

وكونها

منافيا له المسئلة التاسعة في ان المعدوم ليس بشئ وان الشيئية مساوقة
للوجود بمعنى ان كل موجود شئ وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر
المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون
اللفظان مترادفين والمساواة فيكونان متساويين ولهم تردد في ترادف
لفظي الوجود والشيئية بل ربما يدعى تغايرهما بناء على ان قولنا السواد
موجود يفيد فائدة معتدا بها بخلاف قولنا السواد شئ وايضا يستعمل
احدهما فيما لا يستعمل فيه الاخر اذ يقال وجود المهية من الفاعل ولا
يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا
يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وخالف في هذه المسئلة اكثر المعتزلة
وذهبوا الى ان المعدوم الممكن شئ اي ثابت متقرر في الخارج منفكا
عن صفة الوجود فعندهم للثبوت والتقرر اعم من الوجود ومساوق
للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالنفي
عندهم اخص من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسئلة اي
القول بان المعدوم شئ متفرعة على القول بزيادة الوجود على المهية
فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها ويمكن ان يعكس فان من قال
بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فليتدبر ثم ان الحق ان الدعوى
اعني امتناع كون المهية متقررة في الخارج منفكة عن الوجود بديهية
غير محتاجة الى الاستدلال بعد ملاحظة ما يعني من لفظ الوجود فان بعد
ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو مجرد تحقق المهية وكونها لا امر زائد

فان ابا الحسين البصري وابا الهذيل
العلاف والكعبي ومن تبعهم من
المعتزلة من البغداديين خالفوهم وقالوا
بالمساواة منه مدظله

قيل ٢

على ذلك لا محال لتجويز ان تكون المهية في الخارج بلا كون فيه ولو جوزه
تجوز بعد تلك الملاحظة لقد كابر عقله ودليل هذا راشار المصلا قدس سره
بقوله ويساوق الى الوجود الشيئية فلا تحقق الا شيئية بدونه اي
بدون الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل مذهب المعتزلة
ان التقرر على قسمين احدهما تقرر المهية في حد ذاتها وسيمونه ثبوتا
ومقابله نفيا وثانيهما تقررها بحيث يترتب عليها اثارها كاحراق النار
وترطيب الماء ويسمونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على
النفي المضاف والاول هو بازاء ما يسميه الحكماء وجودا ذهنيا والثاني
بازاء ما يسمونه وجودا خارجيا ويؤيده ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا
في اثبات المعدوم في الخارج ليفهم الوجود الذهني فهم يوافقون الحكماء
في ان ثبوت المهيات وتحققها على وجهين لكنهم يسمون الوجهين الى
الخارج وخصوص الثبوت الذي لا يصدر عنها بحسبه اثارها بالممكنات
ولا يسمونه وجودا فان اردتم ان تجويز كون مهية المعدوم متقررة في
الخارج بالمعنى الاول مكابرة فظاهر انه ليس كذلك كيف وهذا التقرر
مما انبتته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى الخارج بل الى الذهن وان اردتم
التقرر بالمعنى الثاني فلا نسلم في كونه مكابرة كذلك المعتزلة لم يجوزوه
قائلين بالمراد هو المعنى الاول وهو مكابرة ظاهرة من غير نسبته الى الخارج
اولا نسلم بداهة العقل بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون احدهما
منشأ للاثار دون الآخر وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل لعل

لان

لا فرق بين المعنى الاول والثاني ويلزم تجويزهم الثاني ايضا والنسبة
لذلك فانا ما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهني لانه انما هو في قوة
مدركة لا في الخارج ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوة المدركة
والكون في الخارج بكون احدهما منشأ للاثار دون الآخر على المعلوم عدمه
بديهة في ذلك هو الفرق بين كونين بحسب الخارج فقط واما ما قيل من
انهم انما وقعوا فيه لما وقع لاحله الحكماء في اثبات الوجود الذهني ففيه
انه لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت الممتنعات ايضا في الخارج وهم لا
يقولون به لا يقال لا يمنع الحكماء ايضا اثبات الوجود الذهني لان مدار
ما استدللتم به على ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وغايته ان المعدومات لو تمت لدلت على
ان للمعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة
لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم
يوجد ذهن ولا قوة مدركة اصلا فتحكم بتمسك المعدومين يلزم ثبوت الممتنع
في الخارج وايضا الصدق هو مطابقة النسبة النفسية للنسبة الخارجية فصدق
الحكمين المذكورين يستدعي ثبوت نسبتهما في الخارج ولا يكفي مجرد
الثبوت في الذهن وما يقال من ان صحة الحكم مطابقته للامر في العقل
الفعال فان صور جميع الموجودات واحكامها وكذا صور المعدومات
والممتنعات واحكامها مرتسمة فيه باطل لان كل احد يعرف ان قولنا
اجتماع النقيضين محال حق وصدق ودان لم يتصور العقل الفعال بل كان

هو هو من حيث هو ومن حيث ان كل نسبة ايجابية او سلبية من حيث كونها
نتيجة الضرورة او البرهان هي المرادة من النسبة الخارجية ومن حيث كونها
مدلولة للخبر هي المرادة من النسبة النفسية فهي من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة
لنفسها من حيث هي نتيجة الضرورة او البرهان فصحتها من حيث هي مدلولة
للخبر انما هي باعتبار المطابقة وصحتها من حيث اقتضاء الضرورة او البرهان
انما هي بكونها نفس الامر في الواقع وذلك لان هذا القول مخالف لما صرحوا
به في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء من ان كان النسبة التي خارج بطابقه
او لا بطابقه فخبر والا فانشاء اذ على هذا القول يلزم ان لا يكون للخبر
وللحكم الذي تنبسط الحاكم من البرهان خارج بطابقه فظهر ان ثبوت امر
للمعدومات والممتنعات تستدعي ثبوتها في الخارج بل القول على تقدير
كون الايجاب هو ثبوت امر للامر وكون ثبوت امر للامر فرعا على ثبوت
المثبت له يلزم ان لا يصدق الايجاب اصلا لانه لو ثبت امثلا ب
لكان ب ثابتا وهذا الايجاب ايضا كان ثبوت ب ايضا ثابتا لب وهو
فرع ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون وكذلك الثبوت الثاني ايضا ثابتا
لب وفرعا على ثبوت ثالث له وهكذا الى غير النهاية وهذه الثبوتات
الغير المتناهية متحققة وان لم يوجد قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم
تحققها في الخارج فيلزم التسلسل المحال لانا نقول على تقدير القطعي هذا
مع فرض عدم الذهن والقوة المدركة كيف وفرض العدم لا يستلزم العدم
ولا جوازه الجواز ان يكون محالا في نفس الامر وجواز الفرض لا يستلزم

عدم الذهن والقوة المدركة على القطعي

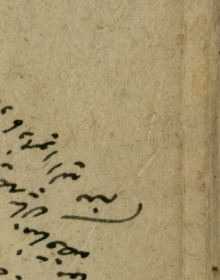
ورتبت

صواب الفرض وهل هذا الا كما يقال انا نعلم بداهة ان طوفان نوح
مثلا متقدم على بعثة موسى على نبينا وعليهما السلام وان لم يكن ملك و
حركة وزمان هو مقدارها وظاهر ان فلك بداهة الوهم لا بداهة العقل فكذا
هذا والحاصل ان ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز ان يكون
باعتبار وجوده في القول المذكور وان لم يكن لنا علم بوجودها بل وان
تنكر وجودها وذلك لا يدل على عدمها في الواقع فيكون ثبوتا لوجود
الموضوع فيها فتيقظ ومن هذا ظهر بطلان ما التطبت به القول
الاول فان عدم تصور العقل العقائل فمرلا يلزم في الحكم بتصحح الحكم
تصور العقل العقائل بعنوان كونه عقلا فعالا بل يكفي تصوره بعنوان كونه
هو الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق واما التطبت به القول
الثاني فالجواب عنه ان تسليم الكلام الى الخبر والانشاء يقتضي ان يكون
لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبري من حيث انها مدلولة له خارج ولا
يقتضي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في
كون النسبة خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية بما هي مدلولة للخبر فكل
نسبة سواء كانت ضرورية او نظرية من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة
بكسر الباء ومن حيث هي مقتضاة للضرورة او النظر مطابقة بفتحها
فهي من الحيثية الاولى وان خارج ومن الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار
ونفس الامر باعتبار آخر والا فالنسبة لا يمكن كونها خارجية بمعنى كونها موجودة
خارج الذهن واذا ظهر بطلان جميع ما بنيت عليه وجب كون ثبوت المثبت له

لا يستلزم العدم العقل به

في ان كلام الاكثر في الخارج ظهر بطلان ما بنيت عليه ايضا هذا و
سيأتي ان شاء الله تعالى هذا المقام ايضا حيث نتكلم في تحقيق معنى نفس الامر
انشاء الله تعالى ثم ان حاصل الدعوى اعني امتناع ثبوت المعدومات
في الخارج لنظريه استدل عليها بوجوه موجهة ووجوه مرتفعة اما الوجوه
الموجهة فاثنان تحرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لا مستنع تاثيرا
في شيء من الممكنات واللازم بطل ضرورة والتاليه باطل اما الكبرى فان
التاثير اما في نفس الذات وهي ازليه والازليه تنافي المقدوريه عند
المتكلمين كافة واما في الوجود وهو ايضا باطل اذ الوجود ليس بموجود
ولا معدوم حتى تصور تعلق القدرة والتاثير به اما عند القائلين
بالحال فظاهر واما عند غيرهم فلان الوجود لا يرد عليه العدم كما سيأتي
واما في الاتصاف اي اتصاف المهية بالوجود وهو ايضا باطل لان الاتصاف
مشتق في الخارج والاكان ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت فيه والصافه
بالثبوت ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو
تسلسل محال اذ لا فرق في اجراء البراهين الطالبة بين الموجودات
في الخارج والثابتات فيه بالفرض فاذا كان الاتصاف متصفا في الخارج
بالمعنى المقابل للثابت على ما هو المفروض كان ممتنعا والممتنع غير
مقدور بالاتفاق والقائلون بتعلق القدرة بالاتصاف بمعنى جعل
المهية متصفة بالوجود بمعنى جعل الوجود حاصلا فيها ثابتا لها لا امتناع
في فرض الوجود للمهية على ما مر ولا بمعنى جعل المهية بحيث يترتب

الوجود



في الوجود لتوقف الاثر على الوجود المتأخر عنه بالرتبة وانما ذكرنا
اشكال المصنف بقوله وكيف يتعقل الشيئية بدونه مع اثبات القدرة اي
مع اثباتهم وجود القادر المختار المؤثر في الممكنات بالقدرة والاختيار و
كون المهية كشيئيتها ازلا غير متعلقة للقدرة ومع انتفاء الاتصاف
وكونه نفيا محضا ومستحيلا عند غيرهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول
بتعقل الشيئية بدون الوجود ينافي القول بثبوت القدرة مع انتفاء
الاتصاف وانما يتعرض للوجود لكونه على تقدير كونه متعلقا للتاثير
القدرة مستلزما للاتصاف المهية به مع انه غير معقول كما مر وتحرير الوجه
الثاني من الاستدلال هو ان الموجودات منحصرة متناهية انما قلن
المتكلمين لاجراء البراهين المتناهية مطلقا من غير اشتراط الاجتماع
في الوجود والترتب كما سيأتي مع عدم تعقل امر زائد على الثبوت
له مدخل في صحة جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ
مناط ذلك هو مطلق الكون والتقرر في الخارج وهو حاصل في كليهما
واعترضهم كون الوجود اخص ومعترفيه بالاعتراف بالثبوت لا ينافي
ذلك اذ لا مدخل لهذه الخصوصية في صحة اجراء البراهين لا محالة فلزمهم
القول بانحصار الثابتات وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول بثبوت
اشخاص غير متناهية في العدم لكل مهية نوعية والى هذا الوجه اشار
بقوله وانحصار الوجود مع عدم تعقل الزايد واعلم ان الغرض من
هذا الوجه هو بيان مناقضة بعض اكلامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم من

بطلان القول بثبوتها تقدم تاهيا بطلان القول بثبوتها واما الوجوه
الرابعة فاربع الاول انه المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي
لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف
بصفة الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي
في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي فلانم ان كل معدوم
متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه
لكونه عرضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة
هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فلا نسلم ان المتصف
به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية
اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف
المعدوم بالصفات الوجودية الثاني لو كانت الذوات ثابتة في
العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غير ما كانت واجبة اذ لا معنى
للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب والجواب
ان الواجب لما استغنى عن التغير في وجوده لذاته ثبوته الذي هو اعم من
الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متباينة عندكم
وهو محال لان ما دخل في الوجود مساه بالاتفاق فالكل يزيد على
الباقي في العدم تقدر مساه والزايد على الغير تقدر مساه فلا
يكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهيا والجواب
انا لانم ان الزايد على الغير تقدر مساه مسماه بل الزايد على المتناهي

بقدر

بقدر مسماه الرابع ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او
اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فعلى الاولين صدق كل معدوم
منفي ولا شيء من المنفي بثابت وعلى الاخير لم يكن نفيا صرفا والا لما
بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم
كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الاعم الثابت ثابت وهو باطل
والجواب انا لانم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان
يكون منهوما بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا
كالممتنعات وبهذا كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت
فلا شيء من المعدوم بثابت
فلا يلزم كون المنفي ثابتا فهذه الوجوه لم يلتفت اليها المصححا ذكرنا والمعتزلة
تمسكوا في ثبوت المعدومات بوجوه الاول انه المعدوم متميز وكل
متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد تكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم و
مقدورا او مرادا فيتميز عن غير المقدور وغير المراد واما الكبرى فلان
التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه
بالضرورة والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فاشار اليه
بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالات فان الممتنعات
كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في
حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منتفية
قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق الى غير ذلك من الممكنات
الخيالية من الممكنات متميز بعضها عن بعض مع كونها منتفية وما قالوا

الحال فهو انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فهو والا يلزم
ان يكون التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت في الذهن فهو ولا يفيد
الثاني لان المعدوم ممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان
وصف ثبوتي لا سلبي فيكون الموصوف ثابتا كما مر والجواب لم لا يكون الامكان
ثابتا بمعنى كونه في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت والموصوف به
في التعقل على انه منقوض بما وافقونا على اتصافه من المركبات الخيالية
كما مر والى هذا المنع والنقض اشار المصنف بقوله والامكان اعتباري
يعرض لما وافقونا على اتصافه **المسئلة الثالثة** في نفي الحال ذهب
ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من
الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم
وان كان له ثبوت في الخارج فانه باستقلاله وباعتباره ذاته فهو الموجود
واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود و
المعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة
مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر
عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة
او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والصفة لا
تكون ذاتا فلا تكون موجودة فلذا قيد واما بالصفة واذا كانت
صفة للموجود لا تكون معدومة ايضا لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة
بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات المعدوم

ثابتا

فانها يكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية
وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض الكاتبي على هذا
الحد للحال بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال
مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم وقال شارح المقاصد
انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من
لا يقول بالحال ومنهم من يقول لا على هذا الوجه وذهب غيرهم الى نفي
الحال والحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فان الضرورة قاضية
بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم
الا نفي ذلك فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما لا
واسطة بين الثابت والمنتفي اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم وادى
ذلك اشارة المصنف بقوله وهو اي الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي
فلا واسطة قال صاحب المواقف وبطلانه اي بطلان الحال بالمعنى الذي
عرفت ضروري لما عرفت من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس
كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات فان اريد نفي ذلك النفي
انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات الواسطة بينهما فهو
سفسطة وان اريد معنى آخر اي بان نفسر الموجود بما له تحقق اصالة
والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فمنقوض بهما ذكر واسطة بينهما هي ما تحقق
تبعا لما يكون كذلك والاثبات في الحارة متوجهين الى معنى واحد الشي
كلام المواقف ثم ان المثبتين للحال عمدوا بوجوه الاول ان الوجود

ان الوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده عليه
ويتسلسل كما مر ولا بمعدوم والا لاتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه
المصلف بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة فان الوجود كما عرفت انما
هو كون الشئ متحققا وليس هو من حيث هو وجود وكون الشئ شيئا من
الاشياء خلا يتصف من هذه الحيثية بالكون او بنقيضه وانما المتصف
بالكون او نقيضه والمقسم اليهما ما هو شئ من الاشياء واما الوجود
لا من حيث هو كون ووجود بل من حيث انه مفهوم في العقل ومنتزع
من الشئ اعني هذا المفهوم الانتزاعي الحاصل في العقل بعد الانتزاع
فهو شئ وقابل للاتصاف بالوجود والكون مطلقا او في العقل
فهو من هذه الحيثية ليس مما لا يتصف بالوجود او بنقيضه ليلزم كونه لا
موجودا ولا معدوما فثبت الحال ومن الحيثية الاولى اعني من
حيث انه كون وتحقق للشئ ليس شئ من الاشياء ولا يعقل نسبة
الوجود او نقيضه اليه فصح ان يقال انه من هذه الحيثية موجود او
لا موجود او يقال معدوم او لا معدوم وهذا هو المراد من عدم
ورود القسمة عليه يعني ان الوجود ليس من حيث هو وجود شئ من الاشياء
والا من شانه قبول القسمة الى الوجود والا وجود والاتصاف باحدهما
والذي سيتبوه حالا هو شئ من الاشياء ومفعول نسبة الوجود و
الا وجود اليه لكنه ليس يتصف عندكم باحدهما والحاصل ان الحال
عندهم واسطة بين الموجود والمعدوم والواسطة كيف كونها بحيث

يتصور

يتصور كونها احد الطرفين والوجود من حيث هو وجود لا يتصور كونه
موجودا او معدوما فهو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا
التقرير الذي قررناه اندفع ما توهمه شارح المقاصد من ان هذا
الجواب تسليم للمدعى واعتراف بالواسطة وقد اندفع هذا الوهم بما
مدار حجتهم هذه على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود
ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث فمدار الجواب على ان
هذه المقسمة ذات الاجزاء الثلثة خالية عن القضية المعقولة لان
كل جزء منها يتوقف على تصور نسبة بحسب الحقيقة لا بمجرد الاعتبار والا
لا يلزم التسلسل فلا يتم حجتهم بين الوجود ونفسه وان كان حمل الوجود
على سبيل الاشتقاق كما لا يخفى وهي غير معقولة فالمراد ان الوجود
لا يرد عليه القسمة الى هذه الاجزاء الثلثة لكونها غير متصورة فمن
اين يلزم الاعتراف بالواسطة وقد يوجه كلام المصلف بعد اعتبار
الاجزاء الثلثة بان الوجود لا يرد عليه القسمة الثلاثية لكون القسم
الثالث غير محتمل عقلا لما مر من ان الوجود مرادف الثبوت والعدم
الشئ حكما لا يكون ثابتا ولا منفيا غير محتمل كذلك لا يكون موجودا
ولا معدوما وقد يوجه ايضا بان القسمة المشبهة للحالية هي القسمة
الواردة على الامر الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم الفاسد
الوجه هو ما ذكرنا واجاب الامام عن هذه الحجة باختيار ان الوجود
معدوم في الخارج ومنع امتناع اتصاف الشئ بنقيضه على سبيل

الاشتقاق وتوجيهه انه يصدق على الوجود في الذهن انه معدوم
في الخارج ومرتفع عنه ولا استحالة فيه انما الاستحالة في اجتماع
الوجود والعدم في محل واحد او ثبوت احدهما متصفا بالآخر او
حمل احدهما مواطاة على الآخر واما ارتفاع احدهما ارتفاعا بطريان
الآخر فليس بمستحيل واجيب ايضا باختيار ان الوجود موجود بوجود
هو عينه وليس شيء لاستلزامه تقدم الشيء عليه بالوجود كما مر سابقا
وبالجملة هذه الشبهة ليست بتلك القوة التي توهمها شارح المقاصد
الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان ليس
بموجود والا لكان مشخصا فلا يكون كليا ولا بمعدوم والا لما كان
جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم
واجاب عنه بما اشار اليه بقوله والكلي ثابت ذهنا وتحريره
ان الكلي وان كان جزءا من جزئياته الموجودة في الخارج لكنه من
الاجزاء العقلية لا الخارجية فان نسبة الشخص الى الطبيعة الكلية
نسبة الفصل الى الطبيعة الجنس فكما ان الجنس والفصل من الاجزاء
العقلية للطبيعة النوعية دون الخارجية كذلك الكلي والشخص
بالقياس الى الشخص وبهذا لا ينافي كون الكلي الطبيعي موجودا في
الخارج كما هو مذهب المحققين فان وجود الكلي الطبيعي في الخارج
ليس انه جزء خارجي للشخص ومتميز فيه عن الجزء الآخر الذي هو
الشخص بل كلاهما موجودان فيه بوجود واحد والعقل يحلله

الى طبيعة معروضة والى شخص عارض وكل واحد من العارضية
والمعروضية انما هو بحسب العقل دون الخارج اذ عرفت ذلك
فنقول ان اردت ان الكلي من حيث هو جزء للشخص ليس بموجود في
الخارج فمسلم بل هو من هذه الحيثية معدوم فيه ولا يلزم تقوم الموجود
بالمعدوم وانما يلزم لو كان جزءا خارجيا له وليس كذلك كما عرفت وان
اردت انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا فذلك لا يدل عليه
اذ كل ما هو موجود مطلقا لا يلزم ان يكون مشخصا الثالث ان
جنس الماهيات الحقيقية العرضية كلونية السواد ليس بمعدوم والا
لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا بموجود لانه جزء من حقيقة
السواد وليس جزءا اخر هو الفصل ولا بد من قيام احدهما بالآخر
ليمكن ان يلتئم منهما ماهية حقيقية لوجوب احتياج تمحض اجزاء الماهية
الى تمحض اجزاء الماهية الحقيقية الى بعض وبما عرضان لا محالة فيلزم
قيام العرض بالعرض وهو محال باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما
يتم لو ثبت انحصار اجزاء السواد في الجنس والفصل وهو ممنوع بل الماهية
الاجتماعية جزء اخر قائم بها ويكفي في السام الماهية الحقيقية احتياج
بعض اجزائها في الحمل فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس فيلزم
قيام العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت في موضوعه انحصار الاجزاء
المحمولة في الجنس والفصل على انا ننقل الكلام الى الماهية الاجتماعية
فانها على تقدير كونها موجودة تكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض

الى طبيعة

وعلى تقدير كونها معدومة يلزم قيام الموجود بالمعدوم وما قيل من انه
يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما
بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان يكون قيام احدهما بالآخر
فمردود عليه لان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الاجزاء
ولا يكفي فيه ما ذكره والا لزم ان يحصل التركيب بين الجزئين وان كونهما
التحيزين بالجسم لتوقف قيام الشخوصية به على قيام الجزئية به لا محو
هذا ليس بوارد لان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج ولا يلزم منه
انه كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقي وبهذا يندفع ما اورد عليه
ان هذا هو جواب الحصاد الذي اشار اليه بقوله ويجوز قيام العرض
بالعرض فان قيام العرض بالعرض الذي صوره الحصاد ليس الا لكونه
تقوم عرض بمحل بتوسط عرض آخر كما سنحققه انشاء الله في المقصد
الثاني عند قوله وقد يتعلق الحال الى المحل بتوسط واعلم ان هذا
الجواب انما هو على سبيل التنزل والا فالجواب عن هذا الوجه ايضا
هو الجواب عن الوجه الثاني كما لا يخفى ولم يذكره ههنا اكتفاء وتقريره
ههنا ان يقال ان اردت ان حبس السواد لو كان معدوما في الخارج
تقوم الموجود بالمعدوم ثم وانما يلزم لو كان السواد في الخارج
متقوما من اللونية وليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية
للسواد فالسواد من حيث انه جزء للسواد ومحمول عنه غير قائمة به
بل هي قائمة به والتي هي فصله ليست موجودة في الخارج بل معدومة فيه و

لا ينافي ذلك وجود طبيعة اللون في الخارج كما اشرنا اليه وان
اردت انه ليس بمعدوم مطلقا فسلم بل هو موجود في العقل ولا
يلزم من كونه موجودا في العقل اتصاف حقيقة السواد وحسب الخارج
منه كما يلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض اذ لا اتصاف حقيقة
من الاجزاء العقلية بكونها متغيرة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينها
الا بعد الانتزاع وحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين تناقضا احدهما واحد
كما لا يخفى ولذلك جمعهما شارح المقاصد في وجه واحد واجاب
عنه بالجواب المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير و
اجاب عنه بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير وكذا الشارح جان
الدهقان التفتازاني في شرح كلام المصنف على الاقتصار بثاني الوجهين
وجعلا الجوابين جوابين عنه ولا يخفى بعده عن سوق الكلام ثم ان الامام
الرازي اعترض على ما بني عليه الاصل الجواب من قولهم لا تمايز بين
الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل
بالتمايز ان طابق الخارج عاد كلام مشتمل الحال وان لم يطابق كان
جهلا لا عبرة به والجواب عنه انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في
الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية عليحدة فلا نسلم لزوم المحال على تقدير
عدمها والالم يصدق الحكم بشيء من الاعتباريات وانما يلزم المحال
لو حكم بان كل صورة ذهنية صورة لهوية عينية عليحدة وليس كذلك وان
اريد ان يكون بازاء كل صورة هوية يكون المتحقق من تلك الصورة

من المعدوم وقال الناقض ليسا معدومين لاستحالة تركب ما ليس بموجود
ولا معدوم من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا للملخص الذي نقل
ومثل هذا كثير في موارد النقوض واما بطلان الثاني فلانه لا فرق في
اجراء البراهين امتناع التسلسل بين الامور الموجودة
والامور الثابتة واما ما ذكره الامام من ان في تجويز التسلسل
ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع فغيه ان المتصف بالحدوث
والوجود والمحتاج الى الصانع عندهم انما هو الحدوث دون الثبوت على ان في
طريق اثبات الصانع طريقا آخر لا يتوقف على ابطال التسلسل كما سياتي
في موضعه فلا السداد الا ان يقال ان المتكلمين عن آخرهم ذهبوا الى
امتناع امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او
متعاقبة فيه واعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق ولا شك ان
جريانه في الامور الثابتة المجتمعة في الثبوت اظهر من جريانه في الامور
المتعاقبة في الوجود فلو صح والتسلسل في الامور الثابتة وهي الاعراض
ونقض به ذلك البرهان واستدل عليهم بابطال حوادث لا اول
لها واستدل عليهم ايضا باثبات الصانع لاعتمادهم فيه على ابطال
حوادث لا اول لها **المسئلة الحادية عشر** في تزييف بطلان ما فرعوا
على القول بثبوت المعدوم والقول بثبوته مخدوش بالحال على بطلانهما واليه
اشار المصنف بقوله فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير
المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر وتباينها واختلافهم

في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية
واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما والامكان وصفة ما بحسبه
ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد القائه بالقدرة والعلم
والحيوة وهذه هي فروع القول بثبوت المعدوم وقسمة الحال الى
المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وهذان فرعان على القول بالحال
اما فروع القول الاول فمنها ما هو متفق عليها بينهم ومنها ما هو مما اختلفوا
فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات الثابتة في العدم من كل
نوع غير متناهية الثاني ان لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة
ازلا ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر بل انما تاثير المؤثر في اخراجها الى
الوجود واعطائها صفة الوجود الثالث ان تلك الذوات متفقة في
الماهية وانما اختلافها بحسب التشخص والامور العارضة فقط فقوله وتباينها
عطف على تاثير اي وانتفاء تباينها والمختلف فيه ايضا امور الاول تميز
المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية للجواهر والسوادية
للسواد الى غير ذلك وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع له
للسوادية مثلا ام لا فجمهورهم على الاول وبعضهم على الثاني الثاني تميز
التحيز هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام
هو عينها كما هو مذهب بعضهم الثالث تميز المعدومية هل هي صفة ثابتة
للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما
ذهب اليه جمهورهم الرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو جسم حال كونه

في اثباته

معدوما ويتصف بالحسبة في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا وهو مذهب
جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم و
القدرة والحيوة مع الشك في انه موجود كما هو مذهب جمع وذهب منهم الى
جواز القطع بالمعدوم بصفة ام لا كما هو مذهب غيره واما فرعا القول
الثاني فاحدهما تسمية المحال لا حال هو معلل بصفة موجودة في الذات
كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس ككل
كلونية السواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء وثانيهما
تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون
الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا و
دل ذلك على ان المحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود وغير ذلك مما
لا فايدة بذكره اشارة الى فروع اخر لم تقسيم تلك الصفات الثابتة
للذوات في العدم التي جعلوها احوالا في الجواهر آلى ما يعود الى الجملة
الى مجموع ما يركب عنه البنية كالحيوة وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة
والى ما يعود الى التفصيل الى الافراد كالجوهرية والوجود والكون و
في الاعراض الى الصفة المبنية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل
كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل تنبيه
لما كان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود
ضروريا بطلانه واضحا فساده وقد ذهب اليها جمع كثير من العلماء ٧
المتجرين فقد جاءت من المتاخرين تحصيل شبهة تصلح متكئا للاشتباه

فتامل

الى هنا

فتامل صاحب المواقف في المقام الثاني والذي احسبهم اراد وه حسبانا
بتاخم اليقين انهم وجدوا منهومات يتصور عروض الوجود لها الا ان
تحاذيها امر في الخارج فسموا تحققا وجودا وارتفاعا عدما ومنهومات
ليس كذلك شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها العلماء معقولات
ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فتحقق بجعل العدم كالوجود يسلب
الحجاب وهم يجعلونه عدم ملكة ولا نزاع فهم في المعنى ولا في التسمية
انتهى كلام المواقف وقال شارح المقاصد والحق ان هذا الظن
لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم شيئا
للتمنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا اعم عما قرره صاحب
المواقف وغيره للظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان
المحال حينئذ يكون اعم من المعدوم لما انه ليس له التحقق
ولا الامكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد يجاوز في التقرر والتحقق
والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه عرضا لوجود
كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة من
انه المعلوم الذي له التحقق لا باعتبار ذاته بل بتعلق غيره او الكائن في
الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ثم قال ويمكن دفع الاخيرين
بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو
التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من جهة ان
التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول هو التنبيه عما يصلح متكئا

للاستاذ في المقامين فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان
السواد منسوب في الواقع وان لم يكن يوجد اسباب الوجود من الفاعل
والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سياتي فتغيروا عن
هذا المعنى بالثبوت في الخارج فلا راوا فيه من شائبة التقرر والتحقق
مع تفهم الوجود الذهني وهو قريب من قول العلامة ان الماهيات ليست
بمجعول الجاعل وحاصلها انهم وجدوا التفرقة بين الممتنعات والمعدومات
الممكنة بان الاولى ماهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول
اسباب الوجود ولا حصول لها فتعروا عن ذلك بالكلية والثبوت
في الخارج وامر في الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود
الانسان وايجاد الله اياه وغائية زيد ولونية السواد قد قام
الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن له سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا
فلا راوا الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على
انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فحرموا
بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم
بل وسط وسموه بالحال ولتوضيحه انه اذا قصد المعلول عن العلة
فحص نجد في كل منهما ضيقة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية
والوجود فلا يكون حينئذ معدومة جزورة التفرقة بين الحالين وقد
قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة انتهى كلام شرح
المقاصد المسئلة الثانية عشر في الوجود المطلق والمقيد ومقابلهما

اعلم انك قد عرفت غير مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية متحققة
فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا ويلزمه اضافة الى ماهية ما وشيء ما ولا
يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا بل معنى يلزمه اضافة وفرق
بين المعنيين وكل معنى غير اضافي وان كان مما يلزمه اضافة فلا شك
في امكان تعقله من حيث هو غير مضاف الى شيء لكن المراد بالوجود المطلق
ههنا ليس هو الوجود من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ما هو غير منسوب
ومضاف الى شيء بعينه وماهية بخصوصها وان كان منسوبا ومضافا الى
شيء ما وماهية ما مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان المبحوث عنه ليس الا
الوجود من حيث هو موجود شيء وكون وتحقق لماهية لا مفهوم الوجود من حيث
هو وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود لا بسيطة واضافته
الى ماهية مخصوصة وان كان منسوبا الى ماهية ما لا من حيث هو غير مضاف
الى شيء ما اصلا كيف ولو لم يؤخذ مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له
فاذا وجب اعتبار اضافته وبسيطة الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه
انما هو الاطلاق المعتبر في الوجود لا محالة وهذا هو المراد من قوله ثم
الوجود قد يؤخذ على الاطلاق الى غير منسوب ومضاف الى ماهية مخصوصة
كالكتابة او التفكر او غير ذلك بيان ذلك ان الوجود على قسمين وجود الشيء
في نفسه ووجود الشيء لغيره ففي الاول اذا قصد اثباته للشيء جعل الشيء
موضوعا وجعل المشتق من لفظ الوجود محمولا من غير تقييده او اعتبار
تقييده بشيء مخصوص فيقال مثلا الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد

والحواشي الشريفية في شرح هذا المقام من انه قد يجتمع الوجود المطلق
والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون المطلق لكن
باعتبار التقابل غير باعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب
الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له مجتمع معه
فباعتبار انه سلب لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله
بل يجتمع معه وقوله ويعقلان معا وما سوهم من ان العدم المطلق لا يمكن
ان يتصور اذ لا مجال له في نفسه اصلا وتقرر الرد انه كما يمكن ان يتصور الوجود
المطلق يمكن ان يتصور رفعه ايضا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق و
ذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا فاورد عليه الشارح القوشجي اما اولا فان
اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار
بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فانه
لو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن
اجراء هذا العذر فيه بان يقال العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل
له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع معه واما ثالثا فانه لو كان
معنى قولهم يعقلان معا ما ذكره لكان معانيهما يمكن ان يقال معنى قول المصنف لا
باعتبار التقابل على طلبهما ليس انه لو اجتمعا باعتبار التقابل يلزم اجتماع
المتقابلين بل معناه ح انه لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين لان
العدم لا يكون ح رفعا للوجود العارض له فلا يكون رفعا لمطلق الوجود
فلا يكون عدما مطلقا وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما اورده اما الاول

والثاني

والثاني فظاهر واما الثالث فلان قوله وقد يعقلان معا اذا كان
دفعا للرد المذكور فلا يرد من قوله معا اذ ذلك الرد يندفع بان يضاف
العدم الى الوجود ليصير متميزا فلا يرد من تعقل الوجود ايضا ثم اقول لا
يبعد ان يكون قوله وقد يعقلان معا اشارة الى ما اشرنا اليه من
امكان تعقل كل من مفهومي الوجود والعدم من دون اضافته ونسبته الى
شيء واصلا فان ذلك وان كان في الوجود اظهر لكون العدم يحتاج
في تعقله الى تعقل الوجود لكونه رفعه لكن بعد تعقل الوجود لا يحتاج الى تعقل
شيء آخر فعند تعقل الوجود والعدم معا لا يحتاج الى شيء من الاشياء اصلا
فتدبر وقد يؤخذ الوجود مقيدا باعتبار اضافته ونسبته الى مهية
معينة كوجود البصر لزيد ووجود الكتابة للانسان فيقال زيد موجود ببصر
والانسان موجود كاتبا او زيد موجود له البصر والانسان موجود له
الكتابة وقد يشتق من ذلك القيد الذي هو مهية مخصوصة كالبصر والكتابة
اسم مثل البصر والكاتب فيقال زيد بصير والانسان كاتب او يضاف
لفظ ذو الى ذلك القيد فيقال زيد ذو بصر والانسان ذو كتابة والجسم
ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت فيقابله عدم مقيد في
اعتبار التقيد والاضافة الى مهية بعينها وهو العدم المقيد ويقال له
عدم الملكة فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودي الذي قيد به
الوجود المقيد اعني المهية المخصوصة وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص
مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى وامي

صح الموضعين
لفظ الرد في كلا الموضعين
بمعنى المفعول

ومقابلة ذلك العدم مع الوجود الذي هو رفع له ومنسوب اليه هو المعروف
بتقابل العدم والملكة ويعبر ذلك العدم الى الموضوع كالقيام بملكة
البصر فان الملكة لما كانت موجودة لغيرها فذلك الغير هو موضوعها فهي
محتاجة لا محالة في وجودها الى ذلك الموضوع ولا بد في ذلك الموضوع
من قابلية لتلك الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شئ موضوعا لكل
موجود والملكة لما كان لموضوع قابل كان عدمها ايضا عن موضوع قابل
فهو ليس عدما محضا بل معتبرا فيه النسبة الى امر وجودي فهو وجودي بذلك
الاعتبار فلا بد له من موضوع موجود ليقوم ذلك العدم به كما في الملكة
فالمراد من الموضوع هو الموضوع الموجود في الخارج والا لما اختص
هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين ولما اعتبر في عدم الملكة كون الموضوع
قابلا للملكة وقابلية الشئ للشئ قد تكون بالشخص اعني ان يكون شخص
ذلك الشئ قابلا له وقد تكون بالنوع اعني ان يكون نوع ذلك الشئ و
قابلا له وان لم يكن ذلك الشخص منه قابلا وقد تكون بالجنس اعني ان
يكون جنس ذلك الشئ وان كان في ضمن انواع اخر قابلا له وان لم يكن
ذلك النوع قابلا له مثال الاول العمى للحجر ولد بصيرا ثم زال بصره ومثال
الثاني هو للحجر ولد غير بصير ومثال الثالث هو للعقرب مثلا اشار
المصنف الى هذا بقوله ويؤخذ ذلك الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا
فمثال الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة في وقت اتصافه
بالعدم كما في عدم اللحية للحجر جاوز حد الامرد ية يقال لهما العدم والملكة

المشهور ان

المشهور ان وعلى الاخيرين وكذا على الاول اذا لم يكن القابلية في
وقت الاتصاف كما في عدم اللحية للامرد يقال لهما العدم والملكة
الحقيقيان واعلم ان الملكة وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر والعمى و
اذا اوجب وسلب احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعني بين النسبتين
تقابل السلب والايجاب مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واذا اوجب
او سلب كلاهما فالنسبتان متناقضتان وليستا تقابل متين مثل زيد
كاتب وزيد لا كاتب او زيد ليس كاتب وزيد ليس بلا كاتب واعلم
ايضا ان وجود الملكة اعني الوجود المقيد وكذا العدم المقيد اذا
حمل على الملكة يصير وجودا مطلقا وعدما مطلقا مثل الكتابة موجودة
او معدومة واذا حمل على موضوع غير ما يكون مقيدا مثل زيد موجود
كاتبا او كاتب وزيد لا كاتب او امي كما عرفت وينبغي ان يعلم ايضا
ان المراد من الوجود المقيد والعدم المقيد غير ما هو المراد من الوجود
الخاص والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص في الحمل و
عند الاستعمال وفي الاطلاق وانما الفرق بمجرد اعتبار العقل فكل وجود
مطلق فهو خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو تقابل
السلب والايجاب بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة كما عرفت فتدبر بالتأمل الصادق في جميع ما ذكرنا في هذه
المسئلة من الكلام فان الناظرين في هذا الكتاب فاطبة قد غفلوا

على ما هو الحق في هذا المقام المسئلة الثالثة عشر في بساطة الوجود وعدم تركبه لان الاجزاء المحمولة ولا من الاجزاء مطلقا فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له اى للوجود اذ الوجود كما مر هو تحقق الاشياء و ليس من جنس الاشياء فلا مشاركة له مع الاشياء وجنس الشئ انما هو ما به مشاركة مع غيره واشار الى الثاني بقوله بل هو بسيط اى ليس له جزء اصلا لا الجنس الذي هو من الاجزاء المحمولة ولا غيره مطلقا لان الجزء لا محالة شئ ويعرضه كون وتحقق فالوجود انما هو كون ذلك الشئ وتحققه لا هو ولا ما هو مركب منه ومن غيره لانه ايضا لا بد له من شئ ويعرضه تحقق والحاصل انه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون الشئ وتحققه لا الجزء الخ وراء ذلك بحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلا مما يستدل به على ذلك من انه لا اعم من الوجود ليتصور كونه جنسا له ومن ان الوجود كما مر يعرض جميع المعقولات فلو كان له جزء لكان معروضا للوجود فيلزم ان يكون الشئ عارضا لنفسه او لا يكون العارض تمام عارضا وانه لو كان له جزء فاما ان يكون موجودا فيلزم تقدم الشئ على نفسه وانا معدوما فيلزم تقوم الشئ بالمعدوم لعل الغرض منه التنبيه على ذلك فلا ينافي المناقشة فيه وتصديق مراد المحقق الطوسي المتصف بالوجود الموجود فلو كان للموجود جنس لكان محمولا عليه وعلى ما ذكرناه في جواب ما هو لكن ما هو ما ذكرناه الموجود المطلق هو المعدوم المطلق وليس له ذات ولا تعين بل هو لا شئ محض فتكيف

مطلقا؟

يستقيم ان يكون جزؤه منهيا محصلا معينا المسئلة الرابعة عشر في ان الوجود متكثر بالذات اعني ان افراده في نفس الامر متكثرة بالذات حسب تكثر الماهيات ومتخالفة كذلك خلافا لمن ذهب من الحكماء على ما عرفت سابقا الى ان يتكثر بالخصوص بسبب الاضافة الى الماهيات كما هو مذهب المتكلمين بيان ذلك انه لا محالة لكل ماهية كانت فلها كون يصدر عنها بحسبه آثار مخصوصة هي آثار تلك الماهية وهو كونها بحيث يصدر عنها تلك الآثار ولا شك في ان حيثية صدور آثار مخصوصة مخالفة ومباينة لحيثية صدور آثار مخصوصة اخرى مخالفة الماهية التي يصدر عنها تلك الآثار للماهية التي يصدر عنها هذه الآثار وهذه مخالفة ومباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين في مطلق الكون ولا شك في ان كل واحد من هذه الاكوان المخصوصة كون خارجي بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس الكون لا لوجوده على ما عرفت سابقا وكون عروض الوجود للماهية في العقل ليس معناه ان الوجود الذي هو بمعنى نفس الكون عقلي بمعنى كون العقل ظرفا لنفس الكون بل بمعنى كونه ظرفا لوجود الكون ومعنى العروض هو كون الشئ موجودا لغيره فلما لم يكن الوجود موجودا في الخارج للماهية معنى عروض الوجود للماهية في الخارج وحكمنا بانه عارض لها في العقل بمعنى ان موجودية الوجود للماهية انما هي في العقل لا في الخارج فما هو فرد للموجود المطلق هو كون الماهية في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج ظرفا لنفس الكون وهو موجود للماهية وثابت لها في العقل بمعنى ان يكون في العقل ظرفا

لوجوده وشوته لانفسه ولاشك في ان هذا الفرد فرد بحسب نفس الامر لا
بمجرد تعقل النفس وانما يكون بمجرد تعقل العقل لوكان العقل ظرفا لنفسه العقل
لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للمهية لا يتوقف على ثبوت المهية
قبل ثبوته لها الا في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون للوجود فرد
ثابت للمهية في نفس الامر فاندفع الاشكال الذي ذكرناه سابقا نعم
وارد على الحكماء في قولهم بان للوجود افرادا متخالفة بالذات وذلك
لان مدار ذلك الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد للوجود
قائما على المهية في نفس الامر يتوقف على وجود المهية بوجود سابق وثانيهما
ان تخصص كون وامتيازه من كون اخر لا يمكن ان يكون بامر خارج عن
الكون سوى مجرد الاضافة الى المهية وقد ظهر مما ذكرنا بطلان الامتياز و
عدم التوقف كلاهما فليتفطن وهذا الذي ذكرنا هو مراد المصنف بقوله
ويشكل الوجود المطلق بتكثر الموضوعات اي بسبب تكثر المهيات التي
يحمل عليها الوجود وعلى حسب تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين
هذه الافراد اعني مطلق الكون المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة انما
هو معقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم والتاخر وثانيهما الاولوية
وعدمها كما قال الشيخ في الشفا من ان الوجود بما هو وجود لا يختلف في
الشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة
احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان
انتهى فان الاولوية وعدمها يشمل الاستغناء والحاجة والوجوب و

العقل له

الامكان

الامكان كما لا يخفى وبيان التشكيك ليس العقل لا ينتزع هذا الفرد من
المعلول ولا يعتبره وصفا له الا وقد انتزع واعتبر فردا اخر وصفا
للعلة وينتزعه ويعتبره وصفا للعلة ولم ينتزع ولم يعتبر فردا اخر وصفا
للمعلول وذلك بمعنى التقدم والتاخر بالعلية كما سياتي ولما كان
وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل لا في الخارج كان صدق مفهوم الوجود
المطلق عليه ايضا في اعتبار العقل ومتقدما على صدقه على الفرد المتاخر
بخلاف ما اذا كان المتقدم موجودا في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون
صدق مفهوم عليه ايضا متقدما على صدقه على الفرد المتاخر وهكذا
الكلام في الاولوية فلا يتجه ان يكون صدق الوجود على وجود العلة
اقدم من صدقه على وجود المعلول وعلى وجود الجوهر اولى من وجود
العرض ممنوع وانما المسلم اقدمية وجود العلة على وجود المعلول و
اولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية الصدق واولويته
فتيقظ وهذا الذي ذكرنا هو معنى قول المصنف ويحال الى الوجود المطلق
بالتشكيك على عوارضها اي على افراد الوجود العارضة بحسب اعتبار
العقل للموضوعات التي هي المهيات المخصوصة في قولنا الانسان موجود
والفرس موجود الى غير ذلك فهذا تصريح من المصنف بان للوجود افرادا
واقعية متخالفة عارضة للمهيات في نفس الامر كما اومانا اليه فيما سبق
فاذا ثبت ان الوجود المطلق معقول بالتشكيك على افراده ثبت انه عرضي
بالنسبة اليها لان كلا على تقدير كون الافراد عبارة عن الخصص الحاصلة

بالاضافة الى المهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد مر في مسئلة
زيادة الوجود انه ليس جزءا من المهيات فليس الوجود جزءا من غيره
مطلقا اى لا من المعروضات كما سبق ولا من افراده النفس الامرية لكونه
معقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التعريف انما هو على مجموع ما سبق وقوله
ويقال بالتشكيك على عوارضها هذا ما تقرر عندى في شرح هذا المقام
العويص ولا اظن ان تجد من غيرى ما فيه من تحقيص المسئلة الخامسة عشرة
في ان الشيئية من المعقولات الثانية ولنقدم مقدمة في بيان المعقول
الثاني فنقول قد وضعوا لهم يتعلقون هذه في طائفتين من المعاني احديهما
ما يجعلونه موضوعا للمنطق وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية
والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضية الى غير
ذلك من المعاني التي يبحثون عنها في علم المنطق وتاليها الامور العامة
المبحوث عنها في علم الحكمة والكلام وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة
والكثرة والمهية والعلية والمعلولية الى غير ذلك مما يأتي في هذا الكتاب
وكلتا الطائفتين مشتركتان في انهما معان معقولة يتصف بها الاشياء
الخارجية وليست لها هويات خارجية متأصلة قائمة بموضوعاتها في
الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها يكون حين وجودها اعني الموضوعات
في الذهن فقط لكن الطائفة الاولى يعرض لموضوعاتها في الذهن من
حيث هي موجودة في الذهن على ان يكون التقييد بالوجود في الذهن
داخلا في الموضوع وبالجملة يتنزعها العقل من المهية الموجودة في

اللغطوح
فعل مفعول للمعقول الثاني
وكلا المعنيين ليس لهما هوية خارجية
وبيان حالهما

الذهن لا باعتبار وقوعها في الخارج ولذلك لا يتصف المعروض به
بحسب الخارج فان الجنسية عارضة للحيوان الموجود في الذهن ولا يتصف
بها الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج والطائفة الثانية عارضة
للموضوعات من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك
العروض لا يكون الا حين وجود الموضوعات في الذهن لان حيثية
من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما عرفت لا لكون وجود الموضوع في الذهن
قيدا في المعروض وبالجملة يتنزعها العقل من المهية حين وجودها في الذهن
لا باعتبار وجودها في الذهن بل باعتبار وقوعها في الخارج وفرق بين
بين المعنيين ولذلك يتصف الموضوعات بهذه الطائفة من العوارض
بحسب الخارج مع كون العروض في الذهن فان المهية متصفة بالوجود في
الخارج مع ان الوجود لا يعرضها الا في الذهن كما مر ولذلك ترى القوم
في تشويش عظيم في تفسير المعقول الثاني وتعيين ما هو المراد منه فقد عرف
بما للوجود الذهني كخصوصه مدخل في عروضه وقرب منه ما قيل هو ما لا
يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولعل المراد ما اذا عقل عارضا لا يعقل الا
عارضا لمعقول آخر فلا يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون العوارض الذهنية
قد تنفك تعقلها عن تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض المعقولات
الاولى في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج وظاهر ان هذا التعريف
اعم من الاول لشموله مجموع الطائفتين دون الاول حيث يخص بالطائفة
الاولى ولهذا قد يظن ان في المعقول الثاني اصطلاحين قال سيد

المهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود لا يعرضها الا في الذهن

لكن يصدق ان لها ما يحاذيها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية
كالسواد مثلا فان هوية في الخارج بازاء اللونية التي هي جنس لها باعتبار
وبازاء المتايضية التي هي فصلها باعتبار آخر فظهر صحة التعريف المورد
من الفقهاء ودخل جميع العوارض الاعتبارية العقلية فيه ولا يرد من عد
الامور المعدودة منها او ورد واعليه ولا حاجة ودغه الى تكلف اصلا
اذا عرفت ذلك فمعنى قول المصنف والشيئية من المعقولات الثانية
انها من العوارض التي تعقل ثانية بان يكون عروضها للمعروضات حين
كونها معقولة فتكون هي في الدرجة الثانية من التعقل وليست الشيئية
متاصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون الخارج ظرفا لوجودها و
ان كان ظرفا لنفسها ولعل لايادة هذا المعنى لم يكتف بان يقول و
ليست في الخارج او ليست متاصلة فتفطن ويمكن ان يكون هذه الجملة
معطوفة على معنى قوله من المعقولات الثانية اي من العوارض التي تعقل
ثانية ولا تكون متاصلة في الخارج اي لا يكون بحذاء الشيء اصيل في
الخارج فيكون بمعنى هذه الجملة بمعنى قولهم لا يحاذي بها امرا في الخارج
فيكون اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونه اولى بها لطلق هذه
اللفظة ولذلك اكتفى في سائر المواضع بان يقول من المعقولات الثانية و
اذا لم يكن الشيئية متاصلة في الوجود فلا شيء مطلقا اي لا شرط با
خصوصيات الماهيات ثابت اي في الخارج والا لزم ثبوت الشيئية فيه
بل هي تعرض خصوصيات الماهيات اي في التعقل كما هو شان المعقولات

الثانية

الثانية على ما عرفت واما بيان كون الشيئية من المعقولات الثانية فهو انه
لو كانت الشيئية المطلقة متاصلة في الوجود كالبياض بها في الخارج امر في
الاشياء المخصوصة يكون بازائها وليس كذلك فان الموجودات الخارجية
اشياء مخصوصة مثل الانسان والفرس والسواد والبياض وامثال
ذلك وليس في شيء امر موجود في الخارج هو بازاء الشيئية المطلقة
بل الشيئية المطلقة انما ينتزعها العقل من الاشياء المخصوص اذا حصل في
الذهن فان مجرده العقل من جميع الخصوصيات فيبقى شيئية مطلقة و
اما ما قيل في بيانه من انه لو كان الشيء المطلق موجودا في الخارج لكان
مشاركا لغيره في الشيئية مخالفا له بخصوصية فيكون له شيئية وهلم جرا
فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نسلم المخالفة بخصوصية غير ذات
المشترك فان كل عام يشارك الخاص في مفهومه ويمتاز عن الخاص
بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فمطلق الشيء على تقدير وجوده يمتاز
عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زايد عليه حتى يلزم ان يكون
لمطلق الشيء شيئية اخرى والضا لو صح هذا الدليل لم يوجد عام اصلا
اذ يقال لو وجد الحيوان مثلا شارك الحيوانات الخاصة في الحيوانية و
خالفها بخصوصية فللحيوان حيوان وتسلسل واما توهم الشارح اليوسفي
من انه ان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج فلا وجه للتمزيج
والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات ليست بموجودة في الخارج
سواء كانت معقولات اولى او ثوانٍ فجوابه ان طبايع الكليات التي

لطوذي

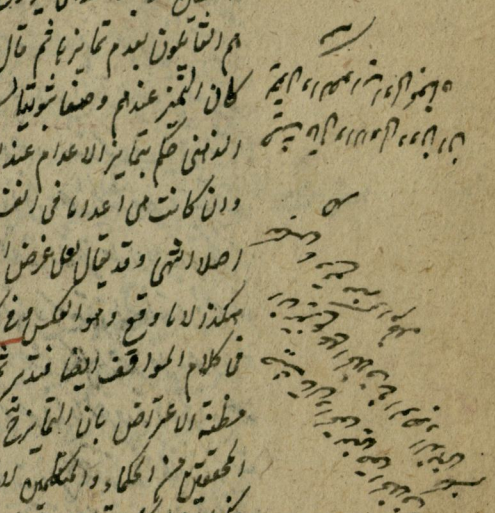
هی المعقولات الاولی موجودة فی الخارج عند المحققین وهو مختار المصنف
کما سیاتی وما یخصص الشیئیة بهذا الحکم من بین سایر المعقولات الثانیة
مع کون جمیعها مشترکة فیه فهو لکونها مساویة للوجود ومبحوثا عنها ههنا وهو
لیس بصدد عد جمیع ما هو من المعقولات الثانیة بل یشیر فی کل باب الی
عنة الی کونه منها او لعله کما قیل لدفع ما توهمه بعض الناس من کون الشیء
جنس الاجناس المسئلة السادسة عشر فی تمایز الاعدام لاشبهة فی کون
الموجودات متمایزة بحسب الخارج وما الوجودات فمن قال بکونها افرادا
حقیقیة للوجود المطلق فلا شک فی تمایزها ایضا فی الخارج عند من
یقول بتحققها فیه وما فی حدذواتها عند من لا یقول بتحققها فیه ومن لا یقول
بکونها افرادا حقیقیة بل اثرا عینیة واعتباریة محضة فلا یقول بتمایزها فی حد
ذواتها لا فی الخارج ولا فی نفس الامر بل باعتبار اضافتها الی الماهیات
کما عرفت وما المعدومات التی هی جملتها العدمات فنفی تمایزها وعدم
تمایزها خلاف نا لحکماء وکثیر من محققی المتکلمین قالوا بتمایزها واختاره
المصنف فقال وقد یتمایز الاعدام وهو یستلزم تمایز المعدومات ایضا
لاحقة من وجهین واستدلوا علیه بوجوه احدها ان عدم المعلول یستند
الی عدم العلة دون غیره ولا غیره الیه ولولا التمایز لما صح ذلک و
ثانیها ان عدم الشرط یناقض وجود المشروط وعدم غیر الشرط لا یناقضه
فالعدم المناقض متمیز عن العدم الغیر المناقض وثالثها ان عدم الضد
کالسواد عن المحل یصح وجود الضد الآخر کالبیاض فیه وعدم غیر
الضد

الضد لا یصح فعدم الضد متمیز عن عدم غیر الضد والی هذه الوجوه
الثلثة اشار المصنف بقوله ولهذا استند عدم المعلول الی عدم العلة
لا غیر الی لا غیر عدم المعلول ولا الی غیر عدم العلة ونافی عدم الشرط
وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد بخلاف ما فی الاعدام
الی بخلاف عدم غیر الشرط فانه لا ینافی وجود المشروط وبخلاف
عدم غیر الضد فانه لا یصح وجود الضد الآخر علی ما اعتبار ذلک
الاعدام الثلثة لما اختلف مقتضیاتها واستدل الخفاجة بان المعدومات
والعدمات نفی صرف لا اشارة الیها اصلا وکل ما یتمیز علیه وجود لامحة
لان التمیز صفة ثبوتیة تستدعی ثبوت موصوفها بالضرورة والجواب عنه
ان اردت ان لیس التمایز بین المعدومات امرا متحققا فی الخارج او لیست
المعدومات او العدمات موجبات عینیة متمایزة فلا نزاع فیه لکن التمیز
لا یستدعی ذلک وان اردت ان لیس لمفهوم العدم او افراده متمایزة عند
العقل بحیث کل منها باحکام مخصوصة صادقة فی نفس الامر والا لکان
لها ثبوت عند العقل فمطلانه ممنوع قال صاحب المواقف والحق ان هذا
الخلاف فرع الوجود الذهنی اذ لا تمایز للمعدومات الا فی العقل فان
کان ذلک التمایز لکونها موجودة فی الذهن اختص التمایز بالموجود وهو یصیر
معدوم مطلقا اذ معدوم لیس له شائبة الوجود وان لم یکن ذلک التمایز
لکونها موجودة فیه فنفی المعدومات المعروفة تمایز وانکر ان یتصور ما هو
معدوم مطلقا واعترض علیه شارح المقاصد بان الامر بالعکس لان العلاقة

المثبتين للموجود الذهني ليكونوا متمايزا الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له
هم النافون لتمايز بها ثم قال خالا ولي ان يقال في بيان التوقع انه لما
كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف فمن رفعت الوجود
الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها ثبوت من ثبوت الذهني
وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت
اصلا انتهى وقد يقال على عرض المواقف انه كان ينبغي ان يتبع التوقع
هكذا لا ما وقع وهو العكس وفي كلام شرح المقاصد ايما وما الى ذلك بل وفي
كلام المواقف ايضا فتدبر ثم لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور
مظنة الاعتراض بان التمايز يقتضي ثبوت الموصوفات الذهنية علما مورد
المحققين من الحكماء والمتكلمين لا للمعدومات حاول المصنف التنبيه على الجواب
بذكر بعض الكلام تدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار ما
ان العدم قد يعرض نفسه بان يتصور العدم وذلك المتصور وجود له في الذهن
ثم يعرض ان يزول ذلك المتصور بل المتصور عن الذهن فذلك الزوال هو
عدم عارض لهذا المتصور الذي هو في نفسه عدم ومعدوم وان كان من حيثية
كونه متصورا موجودا اخا لعدم في هذا العرض قد عرض نفسه فانا قيل معنى
عروض العدم للعدم ان يكون مهية العدم متحققة ويكون عدم ورفع تاليا
بها والمعروض منها هو زوال مهية العدم عن الذهن لانها متحققة في الذهن
وعروض عدم ورفع لها ولو سلم ان هناك عروضا فالعارض ليس نفس العدم
بل جزئي من جزئياته وذلك ظاهر اجاب المحقق الشريف عن الاول بانا لا

ان

فرق بين مفهوم العدم وسائر المفهومات في ان كونها متصفة بالعدم
انما هو بزوال مهيتها لا بانها تكون متحققة وعدمها تاليا لها قيام الاعراض
بمحالها فليس المراد بعروض العدم لشيء عدمها كان او غيره الا اتصافه
به وصدقه عليه اشتقاقا وعن الثاني بان الجزئي العارض لمفهوم العدم
المطلق متضمن له فيلزم عروضه ايضا في ضمن ذلك الجزئي لنفسه والا
لم يكن العارض تمامه عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم عرضي لجزئياته
لا ذاتي لها انتهى والتحقيق ان اتصاف امر ما هو جزئي لمفهوم يقتضي
اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم سواء كان ذاتيا له او عرضيا اذا كان
اتصاف ذلك الجزئي بالمفهوم الكلي كليا قال الشيخ في منطق الشفا
اي شيء وصف فيه طبيعة عرض من الاعراض يوجد فيه طبايع الامور
التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا لا محالة فيلزم ان يكون جميع
الممهيات متصفة ببعايض هي متصفة بها مثلا يلزم كون شخص الجسم المتحرك
لا محالة ضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذي هو فرد للحركة لانا نقول
نقيض الحركة هو سلب الحركة ورفعها وظاهر ان الشكل ليس فردا لرفع هو
موصوف به فهو فرد اللاحركة بمعنى ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة وفيه
ان العدم العارض لنفسه اعني زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق
من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه رفعا له فيصدق النوعية
والتقابل عليه اي على هذا العدم العارض لنفسه باعتبارين مكثرين لذات
موضوع النوعية والتقابل بيان ذلك لان النوعية والتقابل وصفان



متقابلان لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى التقابل عدم الاجتماع والمتقا بلان
اذا التقيا بهما امر واحد باعتبارين يجب كون الاعتبارين تقييدين لتيسير
بهما ذات الموضوع فيصح اتصافه بالمتقابلين ولا يكفي كونهما تعليليين
لان التعليل غير متكثر لذات المعلل باجتماع النوعية والتقابل فيما نحن
فيه يجب ان يكون باعتبارين يتكثر بهما ذات الموضوع ليصح اجتماعهما فيه
وهو كذلك لان للعدم المضاف اليه اعني الذي اضيف اليه الزوال باعتبارين العدم ح
احدهما كونه عدما وثانيهما كونه موجودا في الذهن وظاهر كونهما متغايرين
بالذات لان مفاد العدم المضاف اعني زوال العدم ايضا باعتبار ان يحسب
الاعتبارين اللذين للمضاف اليه احدهما كونه مضافا الى العدم من حيث
هو عدم وبهذا الاعتبار يقوضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى الوجود من
حيث كونه موجودا في الذهن وبهذا الاعتبار يقوضه التقابل فان التقابل
انما يقوضه لكونه زوالا ورفعا للعدم المضاف اليه في الذهن فكما ان حيثية
كونه عدما مغايرة لحيثية كونه موجودا في الذهن كذلك ما اضيف اليه من بالذات ح
الحيثية الاولى من هو حيث هو كذلك مغاير بالذات لما اضيف اليه من الحيثية
الثانية من حيث هو كذلك ثم ان المصنف لما قرر ان عدم المعلول مستند الى عدم
العلة استشعر ان يقال ان العدمين متلازمان فليس استناد احدهما
الى الاخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المعلول ليس علة
لعدم العلة يعني ان التلازم بين العدمين لا يمنع من اولوية احد الاستنا دين
فان التعليل يحكم بديهة بصحة قولنا ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح

دون

دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة اليد فظهر انه لا يصح
استناد عدم العلة الى عدم المعلول وكون عدم المعلول علة لعدم العلة
بخلاف العكس وقوله في الخارج ظرف للعلية وان جاز كون عدم المعلول
علة لعدم العلة في الذهن بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح في الذهن
علة لحصول ارتفاع حركة اليد فيستدل بالاول على الثاني كما انه جاز
العكس اعني ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول في الذهن فيستدل
بالثاني على الاول على انه ان اريد بهذا الاستدلال اللازم للكون المذكور
برهانا انيا وهو الاستدلال من المعلول على العلة وبالعكس الى عكس هذا
الاستدلال وهو الذي ذكرنا برهانا لميا وهو الاستدلال من العلة على
المعلول بيان ذلك ان الحد الاوسط في القياس كيف ما يكون علة ثبوت
الاكبر للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضا سمي
ذلك القياس برهانا لميا وان لم يكن علة له في الخارج بان لا يكون له علة
لكون ثبوته له لذاته لا بسبب لكنه لا يكون بين الوجود له بل يكون معلولا او
له سمي برهانا انيا والبرهاني مستعمل بالبرهان الذي يعتبر فيه افادة اليقين
تصريحا بكون اليقين غير حاصل الا من العلة فان معنى ذلك ان العلم الكسبي
الكلي والدائم بكل ما له سبب لا يحصل الا من سببه وعلته لا مطلقا صرح
بذلك الشيخ في برهان الشفا المسئلة السابعة عشر في تعاكس الاعم و
الاخص ايجابا وسلبا في العموم والخصوص واليه اشار بقوله والاشياء
المرتبة في العموم والخصوص وجودا الى ايجابا تتعاكس فيهما عدما الى سلبا

والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما ايضا
عموم وخصوص مطلق لكن على عكس العينين اى نقيض الاخص مطلقا اعم
من نقيض الاعم مطلقا وحمل الشارح التوشيحي العموم والخصوص عليهما
بحسب التحقق دون الصدق كالحيوة والنطق فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم
وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم
وجودا وذلك لان الحمل عليها بحسب الصدق يحتاج الى تكلف تاويل
الوجود والعدم الى الوجود لغيره والعدم ليس غير غيره الى الاثبات
والسلب ويصير المسئلة من المسايل المشهورة فى علم المنطق وردده
المحقق الدوانى بان اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب
غير عزيز وحمله على مسئلة مشهورة فى المنطق اولى من حمله على غيرها مما
لا جدوى فيه يعتد بها ولا يتعارف البحث عنه على ان المصنف ذكر كثيرا من
المسايل المشهورة المنطقية فى هذا الكتاب والقول بايضا حمل الوجود
والعدم على الايجاب والسلب ليس بايد من حمل العموم والخصوص المتبادر
منهما بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق **المسئلة الثامنة عشر** فى عدم
الواسطة بين الحاجة والغنى فى كل من الوجود والعدم واليه اشار بقوله
وسمته كل منهما الى الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى حقيقة اى
منفصلة حقيقية دايرة بين النفى والاثبات لا يتصور فيها اجتماع النقيضين
ولا ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير

وهو المحتاج اولا وهو الغنى واستعانة الجميع منهما والخلو عنهما ضرورية
المسئلة التاسعة عشر فى تحصيل الموادّ الثلث اعنى الوجوب والامكان
والامتناع وبيان معنوناتها والاشارة الى بداهتها وبيان اعتبارها بحسب
الذات وبحسب الغير وما يتعلق بذلك وهذه الثلثة هى التى يبحث عنها
المنطقيون ويجعلونها موادّ القضايا باعتبار وجاتها باعتبار فالوجوب
هو ضرورة ثبوت المحمول للموضوع سواء كان وجوده او غيره للموضوع والامتناع
هو استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع والامكان هو لا ضرورة ولا استحالة
ثبوت المحمول كذلك للموضوع وهذه بعينها هى التى يبحث عنها فى الامور العامة
لكن باعتبار اخر فى قضايا محمولاتها الوجود او العدم لا غير وزعم صاحب
المواقف ان المبحوث عنها ههنا غير المبحوث عنها فى المنطق فقال واعلم
ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا
وموادّها والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها وعرض عليه
شارح المقاصد بانه ان اراد كونها واجبة لذوات اللوازم لا
فالملازمة ممنوعة او لذوات المهيات فبطلان التالى ممنوع فان
معناه انها واجبة الثبوت للمهيات نظرا الى ذواتها من غير احتياج
الى امر اخر ثم قال وكانه يحمل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود
فيه محمولا او رابطة كون الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه
يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه انها صدقا هذا يصدق عليه
ذلك او يحمل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت

والتصديق عليه وتحمل وكذا ذلك الا بحسب العبارة انتهى وقوله شارح المواقف
كلام صاحبه بانه اراد ان البحث عنه في هذا الفن اخص من جهات
القضايا الا عنها والا لكانت لوازم الماهيات من قبيل الواضح الذي
لم نبحث عنه وتبعه على ذلك وعلى هذا العبارة ما خرج به صاحب المواقف
بقوله فاذا قلنا الزوجية واضحة للاربعة فمعنى به وجوب الحمل وامتناع
الانفكاك وهو غير الوجوب الذاتي يعني ان المتبادر من الوجوب الذاتي هو
وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته وعلى هذا التوجيه لا يرد ليس
الزوجية مثلا واضحة الوجود لكن واضحة الوجود للاربعة لا واضحة الوجود
في نفسها ولا حاجة الى القول بانه يحمل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود
فيه محمولا او الربط ومع ذلك لا يخفى فساده ولذلك قال في حاشية الشرح
القديم لا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت
لوازم الماهيات واضحة لذواتها وذلك لان الاربعة واضحة الزوجية لا
واضحة الوجود فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف
مفهوم الواضح الذي هو المادة والجهة يعني ان كون المتبادر في هذا الفن
هو وجوب الوجود لذاته انما هو لاعتبارهم هذا المعنى بعينه في محمول
خاص هو الوجود لا لاجل التفاوت في المعنى ومع هذا الكلام وشارة الى
ان مراد صاحب المواقف من قوله لكانت لوازم الماهيات واضحة
لذواتها هو لكانت الماهيات واضحة لاجل وجوب لوازمها فاغتنم
وللاشارة الى ما ذكرنا من الانحاء قال المصنف قدس سره واذا

حمل الوجود كقولنا الانسان موجود وهذا الوجود المحمول يقال له وجود
الشيء في نفسه ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة
او جعل الرابطة كقولنا الانسان كاتب فان معناه الانسان يوجد كاتبا
كما مر انفا وهذا الوجود يقال له وجود الشيء لغيره والرابطي ويسمى ذلك
التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة فان قيل فعند جعل الوجود الرابط
لا بد من اعتبار الوجود الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر قلنا
انما يلزم ان يكون له وجود لغيره ولا استحالة فيه والمحال هو ان يكون
له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت
في نفسه وعلى التقديرين اعني تقدير جعل الوجود وجعله رابطة يكون
بين المحمول والموضوع نسبة لا تخلو عن كيفية بحسب نفس الامر سميت مادة
وعن كيفية في التعقل سميت جهة والى هذا اشار بقوله بحثت مواد
ثلث في انفسها اي بحثت في انفس تلك المواد اي في نفس الامر و
المادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من حيث نفسها
لا من حيث حصلت في التعقل او التلفظ فالمواد الثلث كيفيات ثلث
ثابتة في نفس الامر مسماة بالمواد باعتبار ما تكون وجهات في التعقل
اي وبحثت جهات ثلث في التعقل هي الصور العقلية التي يجعل دالة على
تلك الكيفيات الثلث سواء كانت موافقة لتلك الكيفيات وحينئذ تكون
الجهة مطابقة للمادة او كانت مخالفة لتلك الكيفيات وحينئذ تكون الجهة غير
مطابقة للمادة وما قيل مما حاصله وبحثت كيفيات تسمى بالمواد اذا اعتبرت

في انفسها وتسمى بالجهات اذا اعتبرت في التعقل فبعيد عن التوجيه ومع ذلك
يلزم منه كون الجهة مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى ان يتكلف ويجاب بان
الشيء قد يتعقل بصورة مطابقة وقد يتعقل بصورة غير مطابقة فعند مخالفة
الجهة تكون المادة متعقلة بصورة غير مطابقة وقد يجاب عما هذا ايضا بان
كون الكيفية النفس الامرية اذا عقلت جهة لا يقتضي كون الجهة منحصرة فيها
ولا ينافي كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم تكن مطابقة للواقع جهة الا
انه لم يتعرض لذلك ولم نفصل الجهة كما لم يتعرض لكيفية الملفوظ ايضا كما و
علما علم في فن آخر وليس المقصود ههنا بيان تفصيل احوال المواد والجهات
بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر موادا في انفسها و
جهات في التعقل فان هذا القدر كاف ههنا هذا قال المصنف في شرح
الاشارات واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي التي تكون
النسبة في نفس الامر والجهة هي التي يتفوه بها عند التلفظ في تلك القضية
من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها اولم يتلفظ وسواء طابقت
المادة اولم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع
ان تكون ب ثابتا لهم ويتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة
بالامكان العام المساوي للوجوب وبالامكان الخاص وليست تلك النسبة
في نفس الامر شيئا مساويا للوجوب وبالامكان بل هي احدهما بالضرورة
فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم
ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة وان تلك المواد

والجهات

في المادة هو الربط الايجابي فقط بان تكون المادة هي كيفية النسبة الايجابية
دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء
قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او نوع من الايجاب والسلب حتى يكون المادة
في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الا
والاظهر هو الاول وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في انشاء العلم
ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بسبب بيانها وتعريفها به بالتعلق
انه كيف هو والتي يكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي تحمل
عند الموضوع بالنسبة الايجابية فهو وان صدق او كذب لا والا وانما
ليس مادة فانما ان يكون الحال هو ان المحمول يبدوم ويجب صدق
الايجابية فليس مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يبدوم ويجب
كذب الايجابية وليس مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يبدوم
ولا يجب احدهما وليس مادة الامكان وهذه الحال لا يختلف بالايجاب
والسلب فان القضية السالبة يوجد محمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون
مستحقا عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب و
قال في دلالات لا يخلو المحمول في القضية او بالشهرة سواء كانت
موجبة او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة ضرورة الوجود
في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس
بحيوان او نسبته ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب
في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبته ضروري العدم مثل الحجر

في قولنا

في قولنا الانسان حجر الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه
المادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة وقد يتوهم كون كلام المصنف
مخالفا لذلك وليس كذلك فان معناه على ما قيل ان المواد الثلث ثابتة في
القضايا الموجبة والسالبة وذلك لا يقتضي كونها في الموجبة كنسبة النسبة
الايجابية وفي السالبة كنسبة النسبة السلبية بل يصدق ذلك اذا كان المواد
مطلقا كنسبة النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ فان قوله وكذا العدم وغيره
يثبوت المواد على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها المواد الثابتة
على التقدير الاول او غيرها على انه في كل من التقديرين يحتمل الوجود و
العدم والايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث في تعريفها كالوجود اي
تصورات هذه المعاني الثلثة ضرورية الا انها قد تعرف تعريفات لفظية
كالوجود فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم
والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان
جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما و
لكون تصوراتها ضرورية وتعريفاتها لفظية لا يحتاج من ان يؤخذ كل منها في
تعريف الآخر فيعرف الوجوب بامتناع الامكان ثم الامتناع بعدم
الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب وكذا يعرف كل من الثلث بسلب
الآخرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في الامكان و
الامتناع وكذا يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع
ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه

اقول ح

او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان المقصد الى افادة تصور هذه
المعاني لكان دورا ظاهرا وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية اى
كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ بحسب الذات اى
نظرا الى ذات ما يوصف به فيكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى
الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها لا في
الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا
وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان
يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع
له الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته
والثالث هو الممكن بذاته وهذه اقسام ثلثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات
ويمتنع صدق اثنين منها على واحد من المفهومات وهذه قسمة حاصرة في
المفهوم بالقياس الى اي محمول كان فان كل محمول اما واجب الحيوانية
مثلا او ممكنها او ممتنعها فالحاصر من الذي يبحث عنها مهيات التكلم
تذكر في جهات القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال
ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له
الوجود والعدم او يمتنع له الوجود والعدم لا يخلو هذه القسم دائرة
بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة قلنا نحتمل ان اريد بقوله
فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم
ايضا او لا فهذا القسم مندرج فيه قسمان الواجب والواجب له الطرفان

معا فلا يصح قوله فالاول هو الواجب بذاته وان اريد انه يجب
له الوجود فقط فان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود
اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا او لا فقد اندرج في هذا القسم اقسام
تشتمل تصور الممتنع وما يمتنع له الطرفان وما يجب فلا يصح قوله والثاني
هو الممتنع بذاته وان اريد يمتنع له الوجود فقط فيدخل الممتنع
الطرفين والضروري الطرفين في القسم الثالث فلا يصح قوله والثالث
هو الممكن بذاته وما يجعل المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي
الوجود والعدم او يقتضيهما معا او يقتضي اللاوجود واللاعدم معا
او يقتضي الوجود دون العدم او يقتضي العدم دون الوجود ولما كان
اقتضاء اللاوجود واللاعدم بعينه اقتضاء الوجود والعدم فالاقسام
اربعة بالحاصرة فلنا هذه قسمة ما لا تقاس الى الوجود الخارجي وما يجب
له الوجود والعدم يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع اجتماع
النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل في الممتنع اذ لا نعني بالممتنع
سوى ذلك والحاصل ان هذا القسم وان كان محتملا بادي الرأي
بالعقل لكن بالتأمل بامتناع وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى امر
خارج فمثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر عقليا ولو فرض احتياجه
الى تنبيه او استدلال فلا ريبة في كونه مقطوعا به وبذلك يتم المقصود
فان قيل كون الواجب ما يجب له الوجود او ما يقتضي وجوده عين
ما خرج من القسمة بقولنا في كون الوجود عين ذاته تعالى هو مذهب

الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الشئ مقتضيا لنفسه او حاصلا
لنفسه سواء كان بالوجوب او لا على المراد بالسبب له ثبوت الوجود
بالحمل الاشتقاقي او ما يقتضي الوجود كذلك فالواجب بالسبب له بهذا
المحمول المشتق ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ثابت له بهذا الاشتقاق
اعم من ان يكون ثبوته له او يكون نفس ثبوته اذ لو كان ثابتا له بذاته فالوجود
او كان ثابتا بذاته تصدق عليه ان الوجود ثابت له عرفا بمعنى كونه غير
فاقد للوجود وثبوت الشئ لنفسه بهذا المعنى ضروري وسيأتي تحقيق
مذهب الحكماء انشاء الله تعالى وقد يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء
ذاته الوجود كونه موجودا لا بما يقتضيه والغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم
واراد ذاته بسلب قيامه بالغير وبان الامر مبني عليها بيد ولي
بادي الرأي من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كما يقتضيه ماهيته
لوازمها او لا ثم اذا التفت النوبة الى تخصيص البالغ نظر ان حقيقة التقسيم
ان الموجود اما عين الوجود او لا وذاته ما ليس عين الوجود لا يمكن اتصافه
اياه لا يمكن انفكاكها بدل عن قوله يكون التقسيم حقيقيا فاذا اخذ هذه
الثلثة وذاته لا يمكن انفكاك واحد منها الى آخر منها بان يصير الواجب لذاته
ممكنا لذاته او بالعكس او ممتنعا لذاته او بالعكس او يصير الممكن لذاته
ممتنعا لذاته او بالعكس وذلك لامتناع ان يزول ما بحسب الذات اذ
يصير الذات غير الذات بالبداهة وقد يؤخذ الاول بان الوجوب والامتناع
باعتبار الغير بان يكون كل واحد منهما مستفادا من الغير ولا يكون

ثابتا

ثابتا بحسب الذات مع قطع النظر عن الغير وحينئذ يكون التقسيم
بينهما مانعة الجمع اذ في المفهومات مطلقا لاستلزام اجتماعها في
مفهوم واحد اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم
الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير معا واذا كان
الواجب واجبا بالذات او ممتنعا بالذات يمكن انفكاكهما بدل عن
قوله التقسيم بينهما مانعة الجمع وذلك لان الواجب بالغير قد يعدم علته
فيصير ممتنعا بالغير الذي هو عدم علته والممتنع بالغير قد يوجد علته
فيكون واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة عطف على مانعة الجمع
اذ اوذ اخذ الاولان باعتبار الغير يكون التقسيم بينهما وبين الثالث
الذي هو الامكان الذاتي مانعة الخلو لكن في الممكنات التي هي اخص
من المفهومات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد
الامرين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليس بين الثلثة
منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد من الغيرين فان
قيل هذه التقسيم الثلثة قسمة للشئ الى نفسه والى قسيمه اجيب بحمل
التقسيم على الترديد كما هو الظاهر من وضعهم بمنع الخلو مع قوله
في الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم
لا للافراد والشايع هو تقسيم الكلي بين الجزئيات لا الكلي بين
الاجزاء لا يقال فليكن ترديد الشئ بين نفسه وغيره لانا نقول هذا
ترديد في المفهيات المعروضة للامكان في الواقع لا الماخوذة بعنوان

الامكان وعلى هذا لا يجوز التقسيم لان الخط الشايع كون التقسيم
اخص مطلقا من المقسم في نفس الامر ويشتركان في الوجوب والامتناع في
القسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان احدهما ضرورة
الايجاب والآخر ضرورة السلب وكل منهما يصدق على الآخر اذا قابلا
في المضاف اليه يعني اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين
متقابلين كالوجود والعدم يصدق كل منهما على الآخر اذا شئت من احدهما
على ما شئت من الآخر فيقال واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس وواجب
العدم ممتنع الوجود وبالعكس واذا حمل احدهما على الآخر كان يقال وجوب
الوجود وامتناع العدم فليس بصحيح الا مسامحة في الاستلزام لان احد
الكيفيتين لنسبة الوجود الى الممكنة والآخر لنسبة العدم اليها وهما متباينتان
هكذا كيفيتا هما فان قيل الكيفيتان هما الوجوب والامتناع المطلقان
لا المتعديان والمراد هو تصادق المتعديين لا المطلقين فوجوب الوجود
وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيف اليه حال كونهما
وصفين لذات واحدة متصادقان فانا اذا قلنا اكرام اعدائه
اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف الاعداء
والاهانة وصف الاولياء وهما متغايران وايضا الوجوب عبارة عن
ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل
تلك النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب
كان الامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب

ومقابل مقابل نسبة عين تلك النسبة فكان الامتناع عبارة عن ضرورة نسبة
كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب قلنا ان
اريد بالمتعديين المتعدد بالوجود والعدم وبالمطلقين ما لم يقيدا بهما فغلط
ان المراد هو تصادق المتعديين وان اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات
واحدة فغاية ما فيه ان الموضوع في القضيتين واحد ولا يلزم من مجرد
اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى اي التقديرين فلا يخرجان عن كونهما
كيفيتين لنسبتين متغايرتين ليصير تصادقين بخلاف المطلقين كيف و
تصادق المتعديين مستلزم لتصادق المطلقين واما ما ذكر من المثال
فلا يفيد فان الاكرام والاهانة وصفان لفعل واحد كالقيام من حيثين
وليسا بمتصادقين حقيقة على ان مثل ذلك قياس فيه ليس بمقصود واما
الاستدلال به فمندفع بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك
النسبة والا لم يكن الامتناع كيفية تلك النسبة بل للنسبة المقابلة لتلك النسبة
بل ضرورة مقابل تلك النسبة يصير منشاء لكيفية عارضة لتلك النسبة هي عبارة
عن الامتناع والكيفيتان لنسبتان متباينتان ولذا كيفيتاهما وقد
يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اي الطرف المخالف
وكان ما مضى بمعنى سلب الضرورة عن كلا الطرفين المسمى بالامكان الخاصي
فيقع الامكان بهذا المعنى الثاني الضرورة الاخرى اي ضرورة الطرف
الموافق والامكان الخاصي الذي قد مضى جميعا وبهذا المعنى الثاني هو
المسمى بالامكان العامي لفهم العرف العام هذا المعنى من اطلاق لفظ

يعني في صورة يكون الامتناع مضافا
الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب او
في يكون الوجوب كيفية نسبة الايجابية
والامتناع كيفية نسبة سلبية مقابلة
لها فيكون الكيفيتان متباينتين
كالنسبتين هكذا

الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص ولذا نسب اليه وقد يسمى العامى
عاما والخاصى خاصا ايضا لكونهما اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم ههنا ايضا
عموم ما يشتق منه كما مر والامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة
الذاتية والوصفية والوقتية من الطرفين وهو ايضا مما اعتبره الخاصة بناء
على ان اسم الامكان كالامكان بمعنى سلب الضرورة فكل ما كان طرفاه خاليين
عن جميع هذه الضرورات كان اولى به واقرب الى الوسط قال الشيخ فى
الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين
المذكورين وهو ان يكون الشئ غير ضرورى البتة والى وقت كالكسوف
والى حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان وقال المحقق فى شرح
هذا الامكان يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو
اخص هذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى
حاق الوسط بين طرفى الايجاب والسلب وقد يمثل فيه بالكتابة للانسان
لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة اولا ووجودها
ثم قال وانما قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين
لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان
احدهما اقل تناولا من الآخر اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الآخر
باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الآخر وقد يوضع بازاء
الى الاستقبال قال فى الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو
ان يكون الاعتبار فى الالتفات ليس بما يوصف به الشئ فى حال من

احوال الوجود من ايجاب او سلب على حسب الالتفات الى حالة فى الاستقبال
فاذا كان المعنى غير ضرورى الوجود فى اى وقت فرض فى المستقبل
فهو ممكن وقال المصنف فى شرحه وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان
الاستقبالى وانما اعتبره من اعتبره لكون ما نسب الى الماضى والحال من
الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون اما ساقطا عن حاق الوسط
الى احد الطرفين ضرورة ما والباقى على الامكان العرف لا يكون الا
ما نسب الى الاستقبال من الممكنات التى لا يعرف حالها ان يكون موجودة
او ذا حان وقتها ام لا يكون وينبغى ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى
الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما يتحققان فى ما يتعين
احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا حرفا اشهى وينظهر منه
ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود والعدم وظرف
الامكان هو الحال وان عدم تعين الوجود او العدم فى الاستقبال و
بقاء الممكن فى حراقة الامكان انما هو بحسب علمنا لا بحسب نفس الامر فلا
ينافى تعين احدهما فى نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث الى
العلل السابقة وههنا سر لعلنا نشير اليه فى موضع اليق به انشاء الله
ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالى اشترط فى كون الوجود ممكنا
فى زمان الاستقبال العدم فى الحال لان الشئ اذا كان موجودا فى الحال
كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا حرفا ورد عليه بان
ضرورة وجوده فى الحال لا ينافى امكان عدمه فى الاستقبال وايضا

لوجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط
وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا
ومعدوما معا والى هذا اشار بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا لاصبح الشيخان
قال في الاشارات ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فانه يشترط
بالا ينبغي وذلك انه يجب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا
يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان
لم يغير هذا لم يغير ذلك انتهى وقيل الظاهر ان من يشترط ذلك اراد بالامكان
الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم
امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو
اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وهو انما يشترط
الوجود في الحال من غير لزوم محال وفيه ان الغرض من اعتبار الامكان الاستقبالي
للامكان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط فلا وجه لهذه الارادة حتى
يحتاج الى ذلك الاشتراط وظهر من هذا ايضا فساد ما يقال من ان الامكان الاستقبالي
انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا فانه ان اريد كونه في الوجود بالامكان
الاستقبالي ودام ممكن العدم به فالاول مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط
بالوجود في الحال وذلك لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن
في طرفيه عن جميع الضرورات وكونه في حاق الوسط غير مائل الى احد الجانبين

المسألة العشرون في ان الوجوب والامتناع والامكان امور اعتبارية غير
متأصلة في الوجود واليه اشار بقوله والثلثة اعتبارية كوجوه بعضها مشترك

بين الثلثة وبعضها مختص بواحد واحد وانما المشترك فوجهان الاول ما اشار اليه
بقوله لصدقها على المعدوم يعني ان كلا من هذه الثلثة يصدق على المعدوم فان
المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق
عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم وجب ان يكون
متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود فان قيل يجوز ان يكون
بعض افراد طبيعة واحدة موجودا وبعضها معدوما فتصدق تلك الطبيعة على الافراد
الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة تكون موجودة و
باعتبار صدقها على الافراد المعدومة معدومة فباعتبار الانسان فان بعض افراده
موجودة وبعضها معدومة مع ان الانسان صادق على الجميع فالانسان باعتبار
صدقه على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة
يكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بالوجود ولا كون تلك الطبيعة معدومة
قلت ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد الموجودة متأصلة وباعتبار
الافراد المعدومة غير متأصلة فظاهر بطلان ذلك ضرورة امتناع اتصاف الطبيعة
الواحدة بالتأصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة الاولى موجودة وفي الصورة
الثانية موجودة معدومة فيرد ان كل ما كان من شأنه الوجود الاصيل فاتصاف
شيء به بالحمل الاشتقاقي انما يكون لوجوده فيه وجودا اصيليا فيمتنع اتصاف
المعدومات بالامكان والوجه الثاني انه لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان
لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات فوجودها غير موجودها تا
فاتصاف موجودها بوجودها لا يخلو عن احد هذه الامور ويتسلسل واليه اشار بقوله

واستحالة التسلسل فان قيل يجوز ان يكون الوجوب العارض لذات الواجب
مثلا ثبوتيا موجودا في الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا فلا
يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينيا فالجواب عن
الاول بما مر من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتفاصل وعدمه و
عن الثاني ان جواز كون الشئ بحيث لو لم يكن انما هو على تقدير قيامه بذاته كما في
وجود الواجب لا على تقدير كونه قائما بغيره كما في وجود الممكنات على ان
الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها نفس ذات
الموضوع وبهذا الوجه يدل على استحالة عينية مجموع الثلثة لا البعض دون
البعض اذ يجوز ان يكون الوجوب مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون
اتصاف ماهية الوجوب بالوجود بالامكان فلا يلزم التسلسل ولو حمل على ما ضابط
صاحب التلويحات من ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يوجد منه
موصوفا بذلك النوع كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم
ونحو ذلك يجب ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل تمنع اجزاءه في
الامتناع بل في الوجوب ايضا بحيث لا يرجع الى الوصف المختص الآتي
واما الوجوه المختصة بواحد واحد فالمختص بالوجوب بالاشارة اليه بقوله
ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب بيان الملازمة ان الوجوب
صفة عرضية لانه كيفية النسبة كما مر والصفة العرضية مفتقرة الى موصوفها
الذي هو موضوعها والمفتقر الى الغير ممكن والواجب انما يجب به فهو من
حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون ممكنا

لان

ممكن ز

لان المحتاج الى الواجب ممكنا تكليف الى الممكن فان قيل امكان صفة
الوجوب في نفسها المستلزم لجواز زوالها انما يستلزم امكان الواجب
من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله لو كان مستلزما لجواز انعدامها
بعد الوجود وليس كذلك جواز امتناع الممكن عن الانعدام بعد الوجود كما في
الزمان واما جواز انعدامها مطلقا فلا يستلزم ذلك لجواز اتصاف
الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو واجب
ممكنا غير محال لان امكان الشئ من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان
ذات الشئ ولا يلزم من ذلك جواز زوال الوجوب عن الذات وانما
يلزم ذلك لو كان علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع
فيمتنع زوال الوجوب مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي
الذات قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الوجوب
من الامور العينية ولا شك ليس الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن
اتصاف المحل الموجود بها واما الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب
لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود كما هو
شان العلة فيلزم ان يكون للواجب وجوب اخر او تقدم الوجوب على نفسه
وكلاهما محال واما الثاني فظ واما الاول فللزوم اجتماع المثلين وان
لا يكون الوجوب المتاخر وجوبا لكون الواجب واجبا بالاخر وايضا
ننقل الكلام الى ذلك الوجوب ويلزم التسلسل فان قيل الوجوب ممكن لا محالة
سواء كان عينيا او اعتباريا فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون

الواجب محتاجا اليه ويلزم امكانه بالطريق الاولى قلنا اذا كان
الوجوب اعتباريا اشتراعيا ويكون منشاء انتزاعه ذات الواجب
من حيث ذاته لا من حيث هيئة اخرى يكون مناط الحكم بالواجبية هو نفس
الذات بذاته لا المفهوم المشترع كما في سائر الانتزاعيات حيث يكون
مناط الحكم بها نفس ما هو منشأ للانتزاع فيكون واجبية بذاته لا امرا
زايدا على ذاته ليلزم الامكان فتفطن ولا يمكن ان يقال على تقدير
عينية الوجوب ايضا يكون واجبية الواجب بذاته لا بالوجوب
كما توهمه شارح المقاصد لان مناط الاتصاف في الصفات العينية
انما يكون قيام الصفة بالموصوف بالضرورة والوجه المحقق بالامتناع
بالاشارة اليه بقوله ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع
لان الامتناع اذا كان ثبوتيا حينئذ الوجود في الخارج يكون
ممكنا بالامكان العام بالضرورة وهو صفة لا محة فتستند الى موصوفها
فيجب ان يكون موصوفها ممكنا كذلك بالضرورة والموصوف بالامتناع
هو الممتنع فيلزم امكان الممتنع فهذا الدليل مبطل ثبوتية امتناع
الوجود ويلزم منه بطلان ثبوتية امتناع العدم ايضا لان الامتناع
كما اشرنا اليه سابقا في اول المشتركين معنى واحد يضاف تارة
الى الوجود واخرى الى العدم والمعنى الواحد اذا بطل ثبوتية بعض
افراده بطل ثبوتية الجميع لامتناع كون المعنى الواحد متاصلا و
غير متاصل فاندفع ما توهم من ان في كلام المصنف اضطرابا لان

اول

اول المشتركين ينبغي على كون المراد من الامتناع اعم من امتناع
الوجود وامتناع العدم وهذا الدليل لاخذ الامكان فيه ووجوب
حمله على الامكان العام ينبغي على كون المراد امتناع الوجود ليقابل
الامكان العام المقيد بطرف الوجود وذلك لان ابطال ثبوتية امتناع
الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم ايضا فالامتناع المطلق
ابطال ثبوتيته باق على عمومه فان قيل لم اخذ الامكان ولم يكف
بمجرد الوجود مع كونه اخصر بان يقال لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود
الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة قلنا المراد بكون
الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا بالفعل في الخارج بل هو شأنية
الوجود العيني وح فالملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان
فيصير عين الوجه الاول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية
يستدعي وجود الموصوف لم يكف هذا الوجه اختصارا للاول على ما
ذكره ويلزم ايضا من ثبوتية الامتناع بالمعنى المذكور ان يكون
شيئا ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان حينئذ يكون صفة
ثبوتية صادرة عن وجود موصوفها بالضرورة مع ان الامكان سابق على
الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره وقد يستعمل هذا
الوجه في الوجوب فيقال الوجوب سابق على الوجود بالذات لان الايجاب
شيء لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته
وجوده فوجود الصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها

فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا الوجه سواء استحال
في الامكان او في الوجوب الى بيان التقدم بل يكفي امتناع التأخر فيحال
لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه
وكل صفة ثبوتية كيف تأخره عن وجود موصوفها وهذا مقرر في كل صفة
ثبوتية يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود والذاتية
والعرضية ونظائرها ولذلك جعله صاحب التلويحات قاطبة فقال كل ما
لا يجب من الصفات تأخره عن وجود الموصوف كيف ان يكون اعتباريا
والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اي ثبوت الامكان
اشارة الى الجواب عما يمسك به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا وهو
انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي والتالي بطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالعقل ايضا واذا
لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا امكانه وقولنا لا امكان له فرق فيلزم
ان لا يكون الحكم محكما هف اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا كان منتفيا
فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق اذ الاعدام لا تتمايز وتقرير
الجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان على
تقدير كونه منتفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي
ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق بين الشيء العدمي و
بين رفع الشيء العدمي كما ان فرقا بين الامر الوجودي وبين رفع الامر
الوجودي ضرورة ان الشيء ورفعه مستأنفان سواء كان الشيء عدميا او

وجوديا فهما متمايزان قطعا قوله لان الاعدام لا تتمايز قلنا مع كما مر و
قال الشارح العلامة لفظ المنفي بعد لفظ الامكان زايد للعلم وقع
سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان
لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من انتفاء الفرق
بينهما ثبوت الامكان فكيف استلزام نقيض التالي نقيض المقدم قال الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على زعمنا بناء على ان
الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده
على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي فلا يلزم نقيض المقدم الذي هو مطلوبكم لوضوح المنفي عن
الامكان ويكون اللازم نقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق بين نفي
الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض التالي على زعمهم نقيض
نقيض المقدم الذي هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يتحمل لتصحيح
صدق استثناء نقيض التالي عنده بان وصف الامكان بالمنفي
ليس كوصف نفس الامر بل كوصف الفرض وكانه قال لو لم يكن الامكان
ثابتا بل مفروضا لم يكن فرقا بين نفي الامكان والامكان الذي فرضناه
منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا
للواقع وفائدته وصفه بالمنفي فرضا اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض
اندرج هو ونقيضه تحت الاعدام التي لا يتمايز فيها هذا فان قيل يكفي
ان يفرض الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان

المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله
بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن
لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا
تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون
الممكن لا امكان له ناقض وهو لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتوجيه الجواب
بانا نمنع المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم على التحقيق نعيضه وهو الفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي فلنا بعيد حمل كلام المصنف عليه جهة وجوابا اما جهة
فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين
الفرق والثبوت وكلام المصنف يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت
وهي غير الملازمة التي ادعاها المستدل واما جوابا فلان كلام المصنف صريح
في منع الملازمة وهذا الجواب منع لا استثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك و
الحاصل ان المصنف اشار الى استدلال وجواب عنه بكلام لا يوافق تقرير
هذا الاستدلال ولا تقرير هذا الجواب مثال التحقيق الدواني الناظر ان مقصود
هذا القائل ان مراد المصنف ليس انتحقيق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم
ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقولا بتحقق
نقيضه الا انه رد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم وحق يرد عليه ان دلالة هذه
العبارة على ثبوت الفرق ليست غير ظاهرة بل هي صريحة ان مجرد الفرق لا يستلزم
الثبوت والنظر على هذا التوجيه ان يقال وفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي فلا يلزم ثبوته فان قلت تمسك الشيخ في اثبات بهذا الدليل على ان الامكان

معنى

موجود حيث قال عند بيان ان كل حادث مسبوق بمادة او موضوع بهذه
العبارة كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا
ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده
فلا يخلو امكان وجوده حينئذ ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان
يكون معنى معدوما والا لم يسبقه امكان وجوده الى آخر ما قال وهذا يعين عدم
الفرق بين الامكان لا ولا امكان له فليكن ذلك قلت ليس غرض الشيخ من كون
الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة وجودية اي موجودة في الخارج بنفسها
بل غرضه ان معنى موجود اي له منشأ انتزاع في الوجود الخارجي هو مادة
للحادث او موضوع له وظاهر انه لو لم يكن له منشأ انتزاع في الخارج لم يكن
في نفس الامر فلا يكون ان يتصف بشيء في نفس الامر لان مناط صدق الحكم
بالامور الاعتبارية هو مطابقته لما في نفس الامر كما سيأتي في الكتاب واذا
لم يكن الشيء متصفا به في نفس الامر لم يكن ممكنا في نفس الامر وهو معنى كونه
لا امكان لكن صاحب المواقف لم يفطن لما ذكرنا فنسب هذا الوجه الى
الشيخ لاثبات كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد في محل النزاع وذلك
خبط عظيم منه واعلم ان المخالف اعني الذاهب الى ثبوتية الوجوب والامكان
لا الامتناع اذ لم يذهب اليه احد ممكنات بعضها مختص بالوجوب وبعضها
مشترك بين الوجوب والامكان اما المختص بالوجوب فهو انه لو كان عدميا
لكان العدم مقتضيا للوجود لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم
مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب ليس الوجوب على تقدير كونه اعتباريا

معدوم لا عدم و اقتضاء لا متقض ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج
هو الوجود على ما مر ان الوجود ليس بموجود في الخارج وانما المحال هو ان يكون العدم
اقتضاء للوجود او يكون المعدوم مقتضاه وليس كذلك وانما المشترك بين الوجوب
والامكان فوجوه الاول انهما لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان
نقيضهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع
بل على المعدوم مطلقا مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم ولان
العدم جزء منهما وما هو جزء معدوم فهو معدوم وكون النقيضين عدميين اعني
معدومين هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نلتزم استحالة كون النقيضين
عدميين كيف وهو واقع كلا ممتنع واللاممتنع واللاعمى واللاعمى وامثاله
اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين فعلى تقدير التسليم فالمراد بالعدمي منهما
ما يكون السلب داخلا في مفهومه لا ما يكون معدوما كما فيما نحن فيه وما ذكر
من انه ارتفاع النقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات هو ان
لا يصدق ما على شيء على تصديق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء بل كانا
مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن
الوجود والثبوت في نفسهما نعم معنى ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان
لا يصدق القضيتان المتناقضتان في نفسهما ولا يثبت مدلولا هما بان يكذب
مثلا قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم
والخصوص والمباينة فانها في المفردات تكون باعتبار صدقها على الشيء في
القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولها الثاني انهما لو كانا

عدميين

عدميين اعتباريين لا تحقق لهما الا بسبب العقل فلزم ان لا يكون الواجب واجبا
ولا الممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجوب والامكان
لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم
باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل او لا وسواء
فرضنا او لا والجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اتصاف الذات
بصفة في ظرف لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة فيه على ما مر الثالث ما مر
في كلام المصنف انه غير مختص بالامكان بل جار في الوجوب ايضا كما لا يخفى
المسئلة الحادية والعشرون في ان كلا من الوجوب واللامتناع يقسم اما
بالذات والى ما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط هذا ان
حكمان اشار الى الاول منهما بقوله والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا
الامتناع ومعروض ما بالغير منهما ممكن فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع
الذاتي هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيري
وكذا الامتناع الغيري هو الذي حصل للذات بسبب الغير لا يحصل للممكن
بالنظر الى وجود علته او عدم علته كما سيأتي فالممكن لما لم يكن ذاته سببا
لوجوده ولا لعدمه فيعرض له الوجود من وجود علته والامتناع من عدمها
فمعروض الغيرين ليس الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات
لكون كل منهما سببا لما له الوجوب او الامتناع فلو استند الوجوب
او الامتناع مع كونه مستندا الى الذات الى الغير ايضا لزم توارد العلتين
على معلول واحد وهو محال على ما سيأتي واشار الى الثاني بقوله منهما ولا ممكن

بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية يعني لو امكن ان يحصل لشيء ما امكان بسبب الغير
فاما ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
او لا خلو عن الثلثة لما تقدم من ان القسمة بين الثلثة حقيقية فيلزم الانقلاب على
الاخيرين فان قلت امتناع الانقلاب انما هو في الذاتي بان يصير الوجوب
بالذات مثلا الى الامكان بالذات وهذا الامكان الحاصل بالغير ليس امكانا
بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات او الممتنع بالذات اليه قلت معنى
الامكان هو ان لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتها اليهما على
السواء فهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او بسبب الغير يمتنع انقلاب الوجود
او الامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي هو ان يقتضي الذات
الوجود ومعنى الامتناع الذاتي هو ان يقتضي الذات العدم فيمتنع انقلاب
عدم اقتضاء احدهما الى اقتضاء احدهما والعكس فان قيل ما الفرق بين
الوجوب بالغير او الامتناع بالغير وبين الامكان بالغير حيث لا يلزم فيه ان
واحد من الاولين على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم من طريان الثالث
على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الفرق هو ان
الذاتي عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضاء لعدمهما فلا ينافي
الوجوب الغيري او الامتناع الغيري الذي هو اقتضاء الغير احدهما للذات
بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان احدهما اقتضاء الذات الوجود
او اباؤه عن العدم والآخر اقتضاء الذات العدم او اباؤه عن الوجود
فينافيان اقتضاء الغير لساواتهما بالنظر الى الذات لان مساواتهما تقتضي

جواز زوال كل منهما عن الذات مع اقتضاء الذات اياه واباها عن زواله
واما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول ان يكون اعتبار الغير لغوا
في حصول معنى الامكان حيث فرض حصوله مع عدمه ايضا فان قلت كيف يحصل
الامكان للذات بالذات مشروط على انتفاء الغير فاذا وجد الغير يكون حاصلا
له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب وهو جايز قلت
المغير مطلقا سواء كان وجود الغير او انتفاءه او القدر المشترك بينهما بل
القدر المشترك بين الذات والغير بهذا المعنى الذي هو غير الذات ايضا لا يحه
مدخل في حصول الامكان للذات فلا يكون بالذات فتفطن ولح يمكن اسناد
بطلان الاول الى لزوم توارد العلتين ايضا كما لا يخفى ولما ظهر من قوله و
معروض ما بالغير ممكن ان الممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتي معروض
للوجوب والامتناع الغيرين اراد ان يشير الى جهة عروض كل منهما فقال
وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعليها
يعني عروض الامكان للماهية الممكنة انما هو من جهة كون الماهية مقطوعة النظر
عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته معها وان كانت مجامعة معهما
وقوله وعليها ان علة الماهية لان علة الماهية علة لوجودها او لعدمها وعند
اعتبار هما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعليهما يثبت
ما بالغير اي الوجوب بالغير او الامتناع بالغير فبالنظر الى علة الماهية يعرض
الوجوب والامتناع السابقين وبالنظر الى الماهية يعرض الوجوب والامتناع
اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع الماهية يلحقها الوجوب اللاحق

الذي هو الوجوب بشرط الحصول واذا اعتبر مع علة الماهية يلحق الماهية الوجوب السابق
الذي هو المراد من قولهم الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد واعلم انه ظاهر ان الوجوب
السابق مختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما الوجوب اللاحق فالظاهر
انه ليس كذلك لانه بازاء الوجوب السابق فلا تتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب السابق
وايضا الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى الماهية وهو انما يتصور
حيث يكون الوجود زايدا على الماهية حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود
عين الماهية فباعتبار الوجود في الواجب بالذات الذي وجوده عين ماهيته كما
سيأتي مع ذات الواجب لا يصير منشأ للوجوب اللاحق وقول المصنف فيما بعد
ويلحقه وجوب لاحق لا يخلو عنه قضيته فعليه لا يدل على كون الوجوب اللاحق
متحققا في الواجب فان القضية الفعلية انما تكون بازاء الممكنة فلا يطلق في
الواجب ولو سلم فلا نراد ما يكون من الممكنات لتكون الكلام هناك في الممكن و
بهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدواني على المصنف من انه صرح ههنا بان
الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا
اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخلو عنه قضيته فعليه فيلزم
ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله وموضوعه ما بالغير
ممكنا ممكنا هذا وقوله ولا مناقاة بين الامكان والغيري الخ بين الامكان
الذاتي والوجوب او الامتناع الغيري بتصريح بما علم انرا من قوله وموضوعه
ما بالغير ممكنا ممكنا والغرض هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من المناقاة ولو
قال فلا مناقاة بالفاء ليكون متفرعا على القول السابق ويكون المجموع مسوقا

لبيان

لبيان دفع ذلك التوهم لكان اولى وبالامكان الامكان كيفية النسبة بين الماهية
والوجود وهو على قسمين وجود الشئ في نفسه ووجوده لغيره فكان الامكان
على قسمين امكان وجود الشئ في نفسه وامكان وجوده لغيره وكان كل موجود
في غيره موجودا مطلقا من غير عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود في
غيره ايضا ممكن الوجود مطلقا من غير عكس فقال وكل ممكن الخ والمعوض الى الوجود
للغير بالحلول فيه لا مطلقا والى اى ممكن والى على الاطلاق من غير عكس اى ليس
كل ممكن والى على الاطلاق ممكن الوجود والحلول في غيره اما الاول فلان الوجود
في غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لا يكون الممتنع الوجود وهو
ظاهر ولا الواجب الوجود لان الموجود في غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن
الوجود على الاطلاق واما الثاني فلان من الممكنات ما هو محل اضر كالهيولى
واما كل ممكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كان بالحلول او لا فلا يجب ليس
يكون ممكن الوجود في نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشئ لغيره لا يستدعي ثبوت
الثابت في نفسه كما في العلمي والحق ان ثبوت الشئ لغيره يستدعي ثبوته في نفسه
الا ان ثبوت الشئ اعم من ان يكون بعينه اي بعين ذلك الثبوت كما في الوجود الحادث
او بمثله اشتراكه كما في المحمولات الاعتباريه لا يقال فح لا حاجة الى تخصيص
الوجود للغير بالحلول فيه نعم ينبغي حمل الامكان على الامكان العام لئلا ينقض
بالواجب الوجود لذاته ممكن الوجود والحمل على الغير وليس الوجود في نفسه بالامكان
الخاص لانا نقول الحاجة الى التخصيص باقية لبقي العكس كما لا يخفى ٧

المسئلة الثانية والعشرون في ان علة افتقار الممكن الى العلة ماهيته او وجوده اختلفوا

فيه فذهب الحكماء والمحققون من المتكلمين الى انها الامكان والحدوث ومنهم الى انها
الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شرطا وبعضهم الى انها هو
موقوف شرطا واختار المصنف قدس سره مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا
لحظ الذهن الممكن موجودا اطلب العلة الى علة وجوده وان لم يتصور غيره
اى غير الامكان كالحدوث وغيره وتقرير هذه الحجة ان العقل اذا لاحظ الموجود
مثلا من حيث انه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم يلاحظ
امرا آخر فطلب لامحالة علة وجوده وذلك لجزمه بالبديهة بان احد المتساويين
لا يمكن ان يترجح الا لمرجح وذلك المرجح هو المراد من العلة ههنا فالعلم بالامكان
يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة مع المعلول فان قيل العلم بالمعلول
ايضا يستلزم العلم بالعلة ومعلول آخر لها فلا يحصل الجزم بان الامكان
علة للافتقار فلا العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلة بالاجملة معينة على ان كون
الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل ولا يستلزم وجود
العلم بمعلول آخر لها بل مع العلم بصدوره عنها والعلم بالامكان وحده يستلزم
العلم بالافتقار بخصوصه وقد يتصور العقل وجود الحادث فلا يطلبها الى
علة وجوده ودليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار
تنزيه لنز العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث الى موجود بعد عدم من
ان يلاحظ ان عدمه السابق مساو لوجوده اللاحق بالنظر الى ذاته فلا
يطلب علة لوجوده وذلك لانه لا يجزم بان له علة البتة لتجويزه فى
هذه الملاحظة كون الوجود ضروريا غير مساو لعدمه بالنظر الى ذاته وان

كان

كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط تخلف عنه العلم
بالافتقار فليس علة له لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد يتخلف
بجعل هذا الدليل على ابطال الخمسة والشرطية ايضا بان المراد فلا يطلبها
من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا فتدبر الحدوث
كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب حجة لابطال كون الحدوث بمدخل
فى علية الافتقار مطلقا سواء كان بالاستقلال او بالجزئية او بالشرطية تقريرها
ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فتاخر
عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان
علة للحاجة او جزءا او شرطا للتقدم على نفسه بمراتب فان قيل الامكان
ايضا لكونه كيفية النسبة بين الماهية والوجود متاخر عن الوجود فلا يكون علة
للافتقار المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين الماهية و
مفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين الماهية والوجود الحاصل لها ولهذا
يوصف الماهية بالامكان قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فانه مسبوقية
الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك فى تاخره عن الايجاد لصحة ان يقال
اوجد فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا متاخر عن الوجود ايضا او لا
وبالجملة لا يتصف الماهية به الا حال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان
مراد هم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو
اراد وا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية
لا تتاخر عن الوجود اى كون الماهية موجودة بل عن الماهية ومفهوم الوجود كما فى

الامكان بعينه فكذا اذا فسر الحدوث بذلك لزم ان يكون الممكن المعدوم
حال عدمه حادثا كما كان ممكنا وهو بيّن بالضرورة لا يقال انما يلزم جواز
اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه وليس كذلك
اصطلاحا جديدا بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي كما قالوا الجوهر
هو الموجود لا في الموضوع ثم قال ان المراد منه ماهية اذا وجدت كانت
لا في موضوع على انه يمكن ان يقال المراد هو الحدوث بالقوة فيندفع هذا
التوهم رأسا لانا نقول معلوم بالضرورة امتناعهم عن اطلاق الحادث على
الممكن حال عدمه وليس ذلك الا لان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل
كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك احيانا في كلامهم ولو نادرا ولا
معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك وليس كذلك حال الجوهر كما لا يخفى واعلم
ان هذه المسئلة فرع على مسئلة حاجة الممكن وهي سيأتي في الكتاب بعد
عدة مسائل فكان الاولى لنا تأخيرها وقد وقع في نسخة شرحها
العلامة الحلي رحمه الله مسئلة الحاجة مهنا لكن عقيب مسئلة علة الحاجة مع
كونها واقعة فيما سيأتي ايضا ولعله سهو المسئلة الثالثة والعشرون في نفي
الاولوية الذاتية ليتبين مساواة طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فان ذلك
لم يلزم من التسمة فان الممكن الخارج منها هو ما لا يقتضي ذاته الوجود ولا العدم
بحيث يكون واحد منهما ضروريا له ولا ينافي ذلك كونه اولى بالنظر الى ذاته
اولوية غير بالغة الى حد الضرورة فالجمهور على ان وجود الممكن وعدمه
بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما على الآخر وقيل العدم اولى

بالممكن

بالممكن مطلقا اما لتوهم عدم الحاجة في حصول العدم الى سبب واما لان الحاجة
في طرف العدم اقل لحصوله باشتماء شرط من اجزاء العلة التامة للوجود
فهو اسهل وقوعا والحاجة في طرف الوجود اذا هي الى تحقق جميعها
ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان الممكن كما يستند وجوده
الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها واما الثاني فلانه لا معنى لعدم
المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا
لا يقتضي اولوية العدم نظرا الى ذاته بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم
والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا تقتضي اولوية لذاتها وقيل
اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقيل
اذا وجد العلة فالوجود اولى به والا فالعدم وفسادهما ايضا ظاهر لان
تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى الذات الممكن وقيل العدم اولى
بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وضعفها بدليل امتناع
البقاء عليها ولا يخفى فساد ذلك فان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له
وماهية تلك الاشياء لا تقتضيها التقضي والتجدد غير قابلة للبقاء قال
شارح المقاصد والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية
الوجود او العدم ترجيح بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج
فبطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم
لو لم يمكن وقوع الطرف الآخر بترجح خارجي مثلا فيتوقف وقوع الطرف
الاولى الى عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى

الوقوع لتلك شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير
لا بالذات وهو ظ وان اريد ليس الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل
وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوقوع ليلزم كونه واجبا
او ممتنعا فلا يظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناع اي امتناع
المعنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها بناء على اخذ
الوقوع فهي غير واردة على محل النزاع اقول فهو جعل لبطلان الاولوية
الكافية في الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان الاولوية الغير البالغة
الى حد الوقوع محلا للنزاع والظاهر ان محل النزاع والمسئلة هو الاول لا الثاني
فانهم جعلوا مستند لحاجة الممكن الى المؤثر وانهم وافيه غاية الامر تمام لسلا يلزم
انسداد باب اثبات الصانع كيف وابتناء الادلة الدالة على بطلان الاولوية
الذاتية على اخذ الوقوع ادل دليل على كون محل النزاع هو الاولوية الكافية
في الوقوع نعم من قال باولوية العدم بالممكن مطلقا او بالاعراض السيالة
كما هو الظاهر ان مراده من الاولوية هي الاولوية بالمعنى الاخير لا الاولوية
الكافية واما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية ضروريا فعلى تقدير
التسليم ليس ضروريا جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا
سبب خارج لكون الواقع واجبا او ممتنعا غير ضروري فان الواجب مثلا
ليس مجردا يستغني في الوجود عن الغير بل ما يستغني في ضرورة الوجود عن
الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها قريبة من الضروري كما
اشار اليه المصنف بقوله ولا يصور اولوية احد طرفي الممكن لذاته حيث

قال

قال ولا يتصور ولم يشر الى الاستدلال اراد انها غير معقولة وذلك لانا
لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا كون
تلك الاولوية كافية في وقوع احد طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الاولوية
اولوية بل وجوبا ويلزم الانقلاب واما ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية
اولوية وذاتية غير متصور بيان الملازمة انه لو تحقق اولوية احد الطرفين
لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف
الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان الطرف الآخر فاما
لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب وهو اقبح من ترجح احد المتساويين
بلا سبب او بسبب فان لم يغير ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان
صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع
زوال ما بالذات فيلزم الامر الثاني فان قيل ان اريد امكان طريان الطرف
الآخر وعدم طريانه نظرا الى ذات الممكن فمردود لامتناع زوال ما بالذات
انما يلزم لو كان ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا
كان اقتضاؤها لها على سبيل الاولوية ايضا فلا اذ لم نسلم امتناع
زوال ما يقتضيه الذات على سبيل الاولوية وهل النزاع الا في ان الممكن
يجوز ان يقتضي اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الآخر ام لا وان
اريد امكان الطريان وعدمه في نفس الامر لا بالنظر الى الذات فذات الممكن
غير دالة على ان امتناع طريان الطرف الآخر في نفس الامر يستلزم كون الطرف
الراجح واجبا فان الواجب يمتنع مقابلته نظرا الى الذات لا مطلقا وبهذا

يجوز ان يكون طرفا ان الطرف المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا
الى الرجحان الذى اقتضته الذات فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان تقتضى
الوجوب والواجب عما خرج من الاستمداد بجب وجوده من غير التفات الى
غيره فما يجب وجوده نظرا الى الغير الذى هو الرجحان لا يكون واجبا وايضا
السبب انما يجعل سببا اولى اذا كان واجبا او لو اقتضى ذات السبب مع
قطع النظر عن وقوعه اولوية السبب لكان كل واحد من طرفى الممكن اولى
فى زمان واحد ضرورة احتياجها الى السبب وذلك قبيح وحينئذ نقول جاز ان
لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يغير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية
المستندة الى الذات لا يقال لم يكن امكان وقوع السبب فانه يستلزم
امكان زوال ما بالذات وهو ايضا محال لانا نقول نمنع امكان سبب الممكن
فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات جاز ان يكون ممتنعة بالذات
كعدم الواجب بالسنة لاعدم العقل الاول فلنا نختار الثانى ولا ان المراد امكان
الطرفان وعدمه بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن تقتضى الاولوية
على سبيل الوجوب حيث فرضنا ها كافية فى اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف
الرجحان عن الذات فانه لو جاز تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح
بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب دخل فى هذا الرجحان فلم يكن الذات
كافية فيه هذا خلف وثانيا ان المراد امكان الطرفان وعدمه فى نفس
الامر ويجب عن الاعتراض الاول بان الذات مع الرجحان المستند اليها
اذا كانت مقتضية لوجوب الوجود كانت مبدا لاستحالة امكان الوجود عنها

ولا نعنى بالوجوب الا هذا ولا يقدح فى ذلك اعتبار الواسطة اذا
كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثانى بان الطرف المرجوح اذا
كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية
الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون الذات كافية فيها فان
قيل فالاولوية المتحققة كما ذكرت فى الاولوية التى تكون الذات كافية
فيها وتكون تلك الاولوية كافية فى وقوع الممكن وحينئذ فلقائل ان يقول
يجوز ان يكون هنا اولوية لا يكون الذات كافية فيها بل تحتاج فى اقتضائها
الى عدم سبب الطرف المرجوح او يكون الذات كافية فيها ولا يكون هى
كافية فى الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العدم المذكور ونقول على التقديرين
ان يكون الطرف الاولى هو الوجود وان ليس هناك سبب للعدم فيوجد الممكن
من غير حاجة الى مؤثر موجود فينسد باب اثبات الصانع كما فى صورة
الاولوية الكافية علمت الذات اذا كانت غير كافية فى الاولوية او
الاولوية غير كافية فى الوقوع لم يكن مبدا فعلية الطرف الاولى من الذات
فى الوقوع الاولى اذا كان هو الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا
لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر ايضا ان بعد نفى الاولوية الكافية يكون
طرفا الممكن متساويين فى الحاجة لا العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا
لم يكن كافية فى انتهاء التساوى فثبت مذهب الجمهور من ان طرفى الممكن
بالنظر الى الذات على السواء اما فى الوقوع وفى الحاجة الى علة فى الوقوع
سواء فرض هناك اولوية بالنظر الى ذات الممكن غير كافية فى الوقوع

اولا هذا ثم اعلم ان سيد المدققين اخذ الاولوية الذاتية على وجه آخر وهو انه كما ان الواجب والممتنع بالذات يجب الوجود او العدم بالقياس الى نفسه لما تقتضي ذاته وجب احدهما كذلك يقول الخصم ان الممكن موجود لان الوجود اولى واليق به بالنظر الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير ان هناك علة خارجية واقتضاء من الذات مع لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدلايل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية الا بعناية كما قيل وهي ان يقال لما وجب كون الذات كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح سواء كانت الكفاية على سبيل العلية او الاستحقاق فمتى ان امتنع الطرف الآخر نظرا الى الذات لزم خلاف الفرض وان جاز نظرا اليها يلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عن الذات وذلك محال كتخلف المقتضى عن المقتضي فان ذلك انما يستحيل لان المقتضي اذا كان تاما مع الاقتضاء كان كافيا مع وقوع المقتضى والاوجه في ابطاله وهو ان الحصول من دون الاقتضاء مطلقا محالا معنى له وحينئذ على الواجب ليس بصحيح فان الوجود في الواجب عين ذاته فحينئذ لا يمكن ان يكون هناك اقتضاء وعلية واما ههنا فلا يمكن كون الوجود الاولى عين ذات الممكن والا يستحيل انفكاكه عنه فلا يكون اولى بل واجبا كما لا يخفى على المتأمل في ان الممكن لما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد وكذا لما لم يجب عدمه من العلة لم يعدم واليه اشار المصنف بقوله ولا يكفي الخ اي لا يكفي الاولوية الكائنة من العلة الخارجة عن ذات الممكن في وقوع

تحقيق

احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل لما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وبهذا اشارة الى ان الاولوية الخارجية متصورة لكنها ليست بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لما لم تكن متصورة اما لان الاولوية الذاتية خارجية متصورة فلانها لو فرضت وفرض وقوع الممكن بمجردها لا يلزم الانقلاب ولا زوال ما بالذات فاترجح لم يمكن طريان الطرف الآخر فلم يلزم ان تكون الاولوية وجوبا اي وجوبا ذاتيا فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وان امكن لم يلزم زوال ما بالذات بل زوال ما بالغير بغير آخر ولا امتناع فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار اليه المصنف بقوله لان فرضها لا يمنع المقابل الخ لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا يمنع الطرف المقابل للاولى محالا ممتنع الوقوع والا لم يكن اولوية خارجية بل وجوبا بالغير فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاولى فاذا وقوع مع تلك الاولوية واللاوقوع معها كلاهما متساويان فان الاولوية قد اعتبرت مع الذات في كلا الطرفين جليا يتعين احدهما بها مثلا الممكن الاولى الوجود يمكن عدمه كما يمكن وجوده فليس احدهما راجحا على الآخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية الخارجة عن الذات يلزم ترجح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه بمرجح آخر غير ها هنا الكلام اليه فلا بد من الانتهاء الى الوجوب الذاتي المرجح يجب به وجود الممكن فلا يلزم المحذور على انا نقول مع جميع تلك

الرجحات المتساوية الغير المتناهية اما ان يجب وجود الممكن وهو المطلوب او
لا فيلزم الترجح بلا مرجح فظهر ان الممكن ما لم يجب احد طرفيه لم يمكن وقوعه و
هو المطلوب قال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا يكفي في
وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا
بممتنع بديهة انما الممتنع بديهة وقوع احد المتساويين او المرجوح اشهى
وانت بما قررنا خبير بسقوط هذا المنع رأسا ثم قال فالاولى ان يقال
العلة التي يتبع بها الوجود لابد ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود
والعدم معا فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فاختصاص
احدهما بالوقوع ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر فيلزم ترجح احد
المتساويين على الآخر بلا مرجح واعترض عليه المحقق الدواني بان الممكن
ما يكون وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته جايزا لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه
اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان وعلى تقدير تسليم ذلك
يمكن ان يقال انه ممتنع بالنظر الى الرجحان الكائن من العلة لان ذلك
الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع انفكاك بعضه بالوجود
والآخر بالعدم من دون مرجح آخر واقول هذا وارد على ذلك التقرير لكن
لو قررنا انه لو لم يمكن لجاز الوجود والعدم معا فيمكن ان يتبع بدل الوجود
والعدم اختصاص احدهما بالوقوع يحتاج الى مرجح آخر ليتم ولم يرد عليه
ذلك واعلم ان هذا الدليل انما يدل على الاولوية الخارجية بمعنى الاولوية
الذاتية ايضا لو كانت متصورة كما لا يخفى وهو سابق وملحقة وجوب آخر

لا يخلو عنه قضية فعلية يعني ان كل ممكن فهو محفوف بوجوبين احدهما سابق
على وجوده او عدمه وهو الوجوب المذكور اعني الذي سبنا ان الممكن
ما لم يجب وجوده او عدمه عن العلة لم يقع وثانيهما وجوب لاحق بعد
حصول الوجود او العدم بالفعل وهو الذي يقال له الوجوب بشرط المحمول و
لا يمكن ان يخلو عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل شيء حمل عليه شيء آخر
فهو واجب ثبوت هذا المحمول بشرط هذا المحمول بالضرورة موضوع هذين الوجوبين ويس
ليس واحدا في الحقيقة بل موضوع السابق هو الممكن غير ملحوظة مع الوجود
والعدم وموضوع اللاحق هي ملحوظة مع احدهما فبينهما مغايرة ان تغايرا
البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده و
هو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وبين الامتناع بالغير ممنع والوجوب بالغير
الجمع كما تبين اجيب بان سبق الوجوب على الوجود سبق بالذات لا
بالزمان فليس الوجوب الا في زمان الوجود والامتناع الا في زمان العدم
فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير
متصور لانه اما ان يراد به احتياج الوجود اليه في الخارج فهو باطل لانها
ليسا متميزين في الخارج ليتصور توقف احدهما على الآخر ولو فرض فالوجوب
يتوقف على الوجود لكونه صفة له متأخرا عنه او في الذهن وهو ايضا
باطل للظهور انه لا توقف لتعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون
بالعكس اجيب بان المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار التعقل عند
ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فان التعقل يحكم قطعا

لا يخلو

بانه ما لم تتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا
الترتيب غلط لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب
اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون مستندا
عليها لا متأخرا اجيب بان جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في
الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى العلة ناقصة
هي جميع ما يتوقف عليه الوجود بحسب الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود
الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار لان الوجوب
ينافي الاختيار وح ينتقض دليلكم اجيب بان الاختيار اذا كان من
تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا
بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه وبالامكان لازم والا يجب الجهة
او تمتنع اذ الامكان لازم لجهة الممكن غير منفك عنها والا لزم ضرورة
الجهة واجبة بالذات او ممتنعة بالذات لامتناع الخلو بين النقيضين فيلزم
انقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيرين فانهما منفكان لامحة
من زوال الغير وهذه مسئلة علمية اوردناها في خلال مسئلة وجوب الممكن
لئلا يتوهم ان عند عروض الوجوب يرتفع الامكان وقد يستدل على ذلك
بان الامكان لو لم يكن لازما لجهة الممكن بل يكون حادثا بعد ما لم يكن فان
كان حدوثه لها لامر يقتضيه بل جاز حدوثه كل لحظة يلزم انسداد باب
اثبات الصانع وايضا ان توقف حدوثه للجهة الى حادث اخر فالكلام
والا فاختصاص الحدوث بوقت دون غيره ترجح بلا مرجح قال صاحب

الموا

فيكون الامكان ممكنا فيحتاج تحققه
الى امكان استناده الى الغير
فيكون الامكان امكان
ويتسلسل وان لم تحتج حدوثه
لامر يقتضيه هم

الموا

قف والحق ان الدعوى اظهر من ان تحتاج الى الدليل وربما يشكل على
لزوم الامكان للجهة الممكن بان حدوث العالم غير ممكن في الازل لدليل
الحدوث ثم يصير ممكنا فيما لا يزال ويثبت حدوث الامكان بعد ما لم يكن
وايضا يحدث امتناع المقدورية للممكن بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل
والجواب عن الاول ان الازلية الامكان ثابتة وهي غير الامكان الازلية وغير
مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل
ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا
غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لجهة
الممكن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده
على معنى ان وجود المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم
ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا
امكانا مستمرا اولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا
ولا يلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا
يقبل الوجود بوجه من الوجوه وقال شارح المواقف هذا هو المسطور في
كتب القوم وفيه بحث وهو ان الامكانة اذا كان مستمرا ازلا لم يتميز
بوجه ذاته بالنظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع
منه امر مستمر في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع
من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بد لا فقط بل
معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر

في جميع اجزاء الاول بالنظر الى ذاته مادية الامكان مستلزمة لامكان
الازلية نعم ربما استفيت بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي
انتهى فالحق في الجواب هو التزام امكان الازلية للعالم امكانا ذاتيا
وذلك لا ينافي الحدوث اثبات له لمانع غير الذات والجواب عن الثاني ان
كون المقدور مقدورا امر اعتباري لا يوصف بالامكان الوجود حتى يتصور زواله
وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع
غير الامتناع الذاتي على هو امتناع ناشئ من اخذ الوجود مع المقدور فلا
ينافي الامكان الذاتي ووجوب التعلقيات يقارنه جواز العدم الى الممكن
الواجب بشرط المحمول يكون جايز العدم مع كونه واجبا بشرط المحمول لمنافاة
عاطبيعة الامكان ولا منافاة لان الوجوب ناشئ من الشرط والامكان
حال للتهية من حيث هي لا بشرط وهذا دفع توهم المنافاة بين الوجوب
اللاحق والامكان كما دون الاول لدفع توهم المنافاة بين الوجوب السابق
والامكان فتدبر فهذا الحكم مختص من بين التعلقيات بالممكن لتوهينه المقام
فلا يرد ان قولنا واجب الوجود موجود قضية فعلية لا تخلو عن الوجوب اللاحق
مع انه لا يقارنه جواز العدم والمراد بالعدم في قوله جواز العدم اما عدم
الوجود لكون الوهم المذكور مما ينافي في جانب الوجود دون العدم او
لان حال العدم تعرف بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان وجودا
او عدما فيكون قوله وليس بلازم تاكيدا لمقارنة جواز العدم اي ليس
وجوب المحمولات لازما لماهية الممكن لان وجوب التعلقيات لا تخ وجوب

التعلقيات ل

بالغير

بالغير وقد عرفت انه غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا لان الوجوب
اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فمن مقارنة جواز عدم الوجود لا يلزم
جواز عدم الوجوب الذي هو اعم ويدل على الاول قوله ونسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تمام الى ناقص فان التمام والكمال انما يطلق في جانب
الوجود ولم يتعارف اطلاقه على العدم ولذلك قالوا الوجوب انما هو
تاكد الوجود وقوته والامكان ضعفه فامكان الوجود نقص في الوجود و
وجوب الوجود تمام وكمال فيه لان الممكن في حد الامكان موجود بالقوة
فاذا وجب صار موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام تحقيق نفي
المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري فلتدبر

المسئلة الثامنة والعشرون في الامكان الاستعدادي اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق
على معنى آخر غير المذكور وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا آخر كتهيؤ النطفة
لصيرورتها انسانا وتهيؤ الطفل لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له نسبة
الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فبالاعتبار الاول يقال له الاستعداد
فيقال ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا وبالاعتبار الثاني يقال
له الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسانية
يمكن ان توجد في النطفة ولا يمكن ان توجد في المدرة ولو قيل ان النطفة
يمكن ان تصير انسانا كان معناه ما ذكرنا وهذا اعني كون الانسان
ممكنا ان يوجد في النطفة غير الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك
ان وجود الانسان قد صار بعض شرايط متحققا وبعض هو انه مرتفعا

وليس ذلك بمعتبر في الامكان الذاتي فان الامكان الذاتي للانسان بالنسبة
الى النطفة والمدرة على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي فالامكان
الاستعدادي امكان ذاتي ما خوذ مع تحقق بعض الشرايط وارتفاع بعض
الموانع فيغايره لا محالة مغايرة الكل للجزء تقول المصور قدس سره والاستعداد
اشارة الى الامكان الاستعدادي بان يراد بنسبة الاستعداد الى المستعد له
لا الى المستعد قابل للشدة والضعف لان تحقق بعض الشرايط وارتفاع
بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فامكان الانسانية للنطفة اشد من
امكانها للغذاء واضعف من امكانها للمضغة وكذا امكان الكتابة للطفل
اشد من امكانها للجنين واضعف من امكانها للمترعرع وهو صفة وجودية
من شانها العدم بعد الوجود والوجود بعد العدم كما اشار اليه بقوله ويعدم
الى ان يعود ان كان موجودا اما بحصول النشو بالفعل واما بانشاء الاسباب
وعروض الموانع ويوجد بعد ان كان معدوما بحدوث بعض الاسباب و
ارتفاع بعض الموانع وقوله للمركبات اشارة الى ان كل حال امكان استعدادي
فلا بد ان يكون مركبا بوجه لان كل حال امكان الوجود في الغير اما صورة و
اما عرض فيكون ماديا محتاجا الى المادة بالمعنى الاعم الشامل للموضوع
بل المتعلق ايضا كالبدن للنفس وكل مادي ولو بالمعنى الاعم مركب ولو
بوجه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد في المركبات ثبوت الاستعداد
في النفوس وساير الصور والاعراض بهذا اذا كان المراد من قوله للمركبات
ان الاستعداد استعداد لها اما اذا كان المراد ان محله ومعروضه المركبات

كما قيل

كما قيل فلا اشكال الا ان يقال الاشكال ليس انما هو موضوع لاعراض ومحل لاستعداد
مع عدم تركبها فيرجع في الجواب عن ذلك الى ما ذكرنا فتدبر وما قيل
من انه اراد بالتمثيل الاحتراز فان الحكماء وان زعموا ان الامكان
الاستعدادي لا يكون الا لمادة وكل مادي مركب لكن المصور سيطلع
على ورود عليه ليس بما سيطلع المصور هو افتقار الحادث الى المادة والا لزم
منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة اذ الحوادث عند المصور
كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد فلعله انما يحقق الاستعداد
عنده في بعض الحوادث وهو المركبات وهو غير الامكان الذاتي لما
عرفت ولكونه صفة وجودية قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان
الذاتي وايضا الامكان الاستعدادي قايم بمحل الممكن فان استعداد
الصورة الانسانية قايم بالنطفة بخلاف الامكان الذاتي المسئلة
السادسة والعشرون في تقسيم الوجود بحسب اتصافه بالقدم والحدوث فان اتصف
بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتباره وبالعرض اعلم ان
حقيقة الحدوث والقدم عند الحكماء هي مسبوقية الوجود بالعدم كما هو
المتبادر من لفظ الحدوث عرفا وعدم مسبوقيته به وكل منهما زماني وذلك
فالحدوث الزماني هو مسبوقية وجود الممكن بعدمه المقابل له وهو العدم
الذي يحصل للممكن من عدم علته التامة كما ان وجوده يحصل له من وجود علته
التامة ويقال له العدم الواقعي وقد يقال له العدم الزماني ايضا لان خبر
شانه ان يحصل في زمان لانه لا يكون الا في زمان والقدم الزماني ما

يقابله اعني عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له لا مطلقا والحدوث الذاتي
هو مسبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتي المجامع
الحاصل للممكن من العلة وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود وقد
يقال له لا استحقاقية الذات للوجود من ذاتها وهو من لوازم الممكن والقدم
الذاتي ما يقابله وهو مختص بالوجود الواجب الوجود لذاته ولما كان المتبادر
من العدم عرفا العدم المقابل للوجود اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور
خص المتاخرون تفسير القدم والحدوث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية
به بالزمانيتين وفسروا الذاتيتين بعدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به
وهذان مساوقان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به لان وجود
الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس
على هذا فمطلق الحدوث والعدم مفسر بعدم المسبوقية بالغير في الجملة والمسبوقية
به كذلك فان كان الغير عدما فالزمانيان ودن كان مطلقا فالذاتيان
والاجنبي حال لفظ الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات
فالذاتي ودن كان بالزمان فالزماني فالظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتي
والزماني الا انه جعل سبق الذاتي بالذات وسبق الزماني بالزمان واما ما
اورد عليه من ان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة
له او جزء علة ولا يمكن ذلك في الممكنات المستمرة الوجود ازلا عند هم مع
كونها محدثة حدوثا ذاتيا فسياتي عن قريب تحقيق ذلك واما المتكلمون فلا
يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له ولا يعتبرون

العدم

العدم الذاتي في الحدوث مطلقا ولا يقسمون الحدوث الى الذاتي والزماني
بل يكتفون في الزماني سواء سبق العدم على الوجود بالزمان او بالذات
على اصطلاحهم اذا عرفت ذلك فنقول الحاصل والوجود ان اخذ غير
مسبوق بغيره او بالعدم قديم والا فحادث فغير للقديم الذاتي وللحادث
الذاتي والزماني على راي المتاخرين فالقديم الذاتي هو الوجود الغير المسبوق
بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير
المسبوق بالعدم الى الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو
الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والحادث الزماني
هو الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته فتقدير الكلام فقديم اما ذاتي
او زماني والا فحادث اما ذاتي او زماني ثم ان كل واحد من القدم والحدوث
قد يؤخذ حقيقيا وهو الذي مر ذكره وقد يؤخذ اضافيا فالقديم الاضافي كونه
ماضيا من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر والحدوث
الاضافي كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني فان كل ما ليس مسبوقا
بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كصفات الواجب عند القائلين بها
والعقول المجردة والافلاك وهيولى العناصر عند الحكماء والقدم الزماني
اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالعدم ماضيا من زمان وجوده
يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة
الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الذاتي اعم من الحدوث
الزماني فان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس اعني ليس كل

والزماني ؟

العدم ؟

ما هو مسبوق بالغير فهو مسبوق بالعدم وما بين الحدوث الاضافي والحدوث
الزماني فمساواة فان كل ما زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم
كل مسبوق بالعدم فزمان وجوده الماضي اقل من زمان وجود ما ليس مسبوقا بالعدم
وما يقال في بيان احقية الحادث الاضافي من الحادث الزماني ان القديم
الاضافي كالاب بعتبر الى ابنه حادث زماني لامحاله وليس من هذه الحيثية
حادثا اضافيا وان كان حادثا اضافيا من حيثية اخرى اي بعتبر الى ابيه
فالاب يأخذ بتلك الحيثية مادة الافتراق الحادث الزماني من الحادث
الاضافي فاورد عليه ليس اعتبار الحيثية في بيان مادة الافتراق تكلف غير
متعارف بل المتعارف فيه انما هو اعتبار الذوات المتباينة بالذات
لا بالحيثيات كيف ولو اعتبر ذلك فلكل القديم الزماني ايضا من حيث
عدم مقايسته الى الحادث الزماني مادة افتراق القديم الاضافي عن
القديم الزماني عكس القديم فيختل النسبة المذكورة بينهما وكذا يمكن القدح
في كثير من النسب ولما كان البحث معترا في مفهوم القدم والحدوث وهو
على معان مختلفة مع كونه من عوارض الوجود والعدم وكونه مسئلة علمية
اراد المصنف ان يشير الى مراده من ذلك في خلال مسئلة القدم والحدوث فقال والسبق
ومقابله يعني التأخر والمعية انما بالعلية او بالطبع او بالزمان او
بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات فهذه ثمان ستة
للبحث عنها ما اعتبره المتكلمون وقد خالفوا الحكماء في العدد السادس
وفي مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام البحث خمسة عشر وهو المشهور الاول

اقسام السبق

البحث

السبق بالعلية ويقال له السبق بالذات

اشكال على تقدم العلة التامة على المعلول والجواب عنه

الفرق بين مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر

لاجزاء المهية اربع اعتبارات

السبق هو تقدم الفاعل الموجب لوجود معلوله اما بذاته واما
باستجماعه لجميع ما يتوقف عليه تاثيره فهو لا ينفك عن وجود المعلول لكن العقل
يحكم بان الوجود حاصل للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول
كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو في العقل لكن بحسب
الخارج ويقال له السبق بالذات ايضا وما قال المحقق الشريف من ان في
تقدم العلة التامة بالمعنى المركب على المعلول نظرا لان مجموع المادة و
الصورة اللتين من العلل هو عين مهية المعلول فلا يتقدم عليه فكذا
المشتمل عليه ممنوع بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض للمعنى
التالف والمعية من حيث هو معروض لا المركب من العارض والمعروض
فانه امر ذهني لامحالة خارج عما فرض فيه وبين الاجزاء بالاسر فان
الاجزاء بالاسر مغاير لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غير معتبرة مع
حيثية المعروضية لمعنى التالف بخلاف مجموع الاجزاء المعتبر مع الحيثية
المذكورة كما انه مغاير للكل الافرادي فما هو عين المهية انما هو مجموع
الاجزاء من حيث هو معروض للاجتماع المخصوص وما يتقدم على المهية و
يشتمل عليه العلة التامة بالمعنى المركب هو الاجزاء بالاسر اعني ما هو
معروض للاجتماع مطلقا واما ما يوهم من عدم اعتبار العلة التامة في السبق
بالعلية فلاشكال اصلا وتوضيحه ان لاجزاء المهية اربع اعتبارات
احدها اعتبار كل جزء جزء اعني مفاد القضية الكلية وهو المراد بالكل
الافرادي وثانيها مجموع الاجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص العارض

لهما الذى هو امر عقلى اعنى مجموع العارض والمعروض وذلك المجموع ايضا امر
عقلى لاحاله وتانيا مجموع الاجزاء لامع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى
مجموع العارض والمعروض بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض للهيئة
الاجتماعية المخصوصة على ان يكون التقييد داخلا والتقيد خارجا وراء المجرد
المعروض لامع العارض ولامع الهيئة المعروضية وهذه الثلثة مشتركة
فى مطلق الاجتماع والمغايرة بخلاف الاعتبار الاول اعنى الكل الافرادى اذ
ليس بمعتبر فيه ذلك اصلا ومتغايرة فى ان الاول منها معتبر مع الاجتماع
المخصوص والثانى من حيث الاجتماع المخصوص لامعه والثالث لامع
الاجتماع المخصوص ولامن حيث الاجتماع المخصوص بل امع الاجتماع
مطلقا واما من حيث الاجتماع مطلقا سواء كان بهذا الاجتماع المخصوص
او غيره وبهذا يعلم ان الاجزاء بالاسر فان علت المعلول يوقف
على الاجتماع المخصوص لامحاله فهو ايضا داخل فى العلة التامة وان لم تكن
داخلا فى المعلول مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص
داخل فى العلة التامة وهو بهذه الحيثية عين المعلول فيعود الاشكال
جذعا قلت كون الاجتماع المخصوص داخلا فى العلة لايستلزم كون مجموع
المادة والصورة داخلا فيها كما لايخفى على المتامل وقد يدفع الاشكال
المذكور بالفرق بين المجموع معا مجتمعا وبينه لامعا بل منفردا وتوضيحه ان
الحكم قد يكون على كل واحد بحيث لايصح على المجموع وقد يكون على كل
وعلى المجموع ايضا لكن لامعا كالدخول فى الدار لمجموع الانسان وقد

من حيث الاجتماع المخصوص

جواب اخر عن الاشكال

يكون على المجموع معا كالحكم على العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء وغير ذلك
فمجموع المادة والصورة ان اخذ على الوجه الثانى كان داخلا فى العلة
التامة وان اخذ على الوجه الثالث لم يكن داخلا فيها وهو بهذا الاعتبار
عين المعلول فتدبر واما يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة فى السبق
بالعلية مستندا لما ذكر وارد فى مثاله من حركة اليد وحركة المفتاح فان
حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى المفصلات
وغيرها فمن قوع ايضا بان المراد من العلة التامة ما لا توقف وجود المعلول
بعد وجودها من حيث هى علة على امر اخر ولا يقبح فى ذلك كون وجودها
موقوفا على شيء اخر الثانى السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة
على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بانه لا تحقق للاثنين
الا والواحد متحقق وتحقق الواحد ولا تحقق للاثنين وهو ملزوم لجواز
الانفكاك بين المتقدم والمتاخر من حيث التقدم بالطبع فان المشترك
من جهة اخرى لامحة وبهذا ان التقدمان المشتركان فى معنى واحد يقال له
التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال له التقدم
بالطبع ايضا فكل واحد من قطعى التقدم بالذات والتقدم بالطبع مشترك
بين المعنى المشترك وبين واحد من قسميه وربما اشتهر فى معنى واحد لا
يقبح فى عده احد قسمين من السبق كما سياتى الثالث السبق بالزمان وهو
تقدم السابق الغير الجامع للمسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه لذات السابق
والمسبوق كتقدم امس على اليوم او لامر اخر كتقدم الحادث الامسى على

المعلول
وجزء علته
المادة والصورة ماخوذا على وجه
وبهما ماخوذا على وجه اخر جزء أن العلة التامة

الحادث اليومي ويعود لامحاله الى اجزاء الزمان فهذا التقدم يعرض اولا
وبالذات لاجزاء الزمان وثانيا وبالعرض لما ينسب اليها او ليس شئ من
الموجودات شيئا يقتضي ويتقدم بذاته ويتعرض له بحسب التقضي والتقدم اجزاء
غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان او الحركة ايضا ليس لنا ذلك الا بعد تعقلنا
بمقدارها الذي هو المراد من الزمان وذلك بديهي بعد تصور ماهية الزمان وتنبه
المحقق الشريف على ذلك بقوله بيد انك علما ذلك انه اذا تعقل وجود زيد متقدم على
وجود عمرو الخ ان قال لما ذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود
زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك
الحادثة كانت متقدمة على هذه الخ ايضا ان قال لم قلت ان تلك متقدمة
على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم
على اليوم لم يصح ان يقال لما ذا قلت متقدمة عليه ونوقش بعد بان انقطاع
السوال عند قولنا تلك كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو لاجل
ان التقدم معتبر في مفهوم لفظ امس وكذا التاخر في مفهوم لفظ اليوم وايضا
انقطاع السوال يدل على عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وفيه
عن الاول بان امس اشارة الى قطعة معينة من الزمان وكذا اليوم وعن
الثاني بان عدم صحة السوال لم يدل على عدم الواسطة في الثبوت ايضا فان
ظهور الواسطة لا يحيل السوال عنها بل فاتحل الرابع السبق بالرتبة ويقال له

السبق بالرتبة

التقدم بالمكان ايضا كتقدم الامام على المامموم وتقدم جزء على الصدر
على جزء عليه وذلك يكون بين الاشياء مترتبة بالطبع على مبدء وقصد محدود

السبق بالشرف

اقسام السبق ستة على مذهب المتكلمين

او الحسب الحس كما مر او الحسب العقل كما في تقدم النوع العالي على المتوسط
وهذا معنى قولهم الحسية او العقلية الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم
العالم والرئيس على المفضول والمرؤس في اعتبارهم مثلا
هذا تقرر اقسام السبق على مذهب الحكماء والمتكلمون واقعوهم
في مفهوم السبق بالعلية وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وخالفوهم في
مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان يكون
الزمان طرفا غير السابق واللاحق فهم يخصونه بالزمانيات ويجعلون
الواقع بين اجزاء الزمان قسما سادسا من السبق ويسمونه سبقا
بالذات ولا يخصونه في اجزاء الزمان بل يجعلون بحسبه عدم الحادث
كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه غير مجامع للوجود عندهم فهم
يجعلون سبق الزماني الغير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرضه
بسبب الزمان ويسمونه السبق الزماني وقسم يعرضه لذاته ويسمونه
سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض قالوا السبق
بعضها على بعض ليس بالعلية لانه يوجب الاجتماع في الوجود وهو
ينافيه ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف لان شيا منها لا ينافي
الاجتماع في الوجود وهو ينافيه لانا نقول سبق العلة المعدة سبقا
بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعها مع المعلول لانا نقول العلة المعدة انما
لوجوده وعدمه كليهما مدخل في وجود المعلول فلكل منهما سبق بالطبع
عليه وسبق العدم يجامعه لامحاله وما لا يجامعه هو سبق الوجود وانما

لزم ذلك بالعرض من حيث ان العدم الطارى ايضا مدخل فى وجود
المعلول والا فهو من حيث سابق بالطبع لا ينافى الاجتماع معه على انه
غاية ما فى الباب ليس يكون لوجود العلة المعدة سبقان بالطبع وبالزمان
فمن حيث السبق بالطبع لا ينافى الاجتماع ومن حيث السبق بالزمان ينافيه
ولا فساد فيه ولا بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم
سادس والجواب انه انما يلزم ان يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون
هذا السبق بزمان على السابق والمسبوق كما اعترفتموه وليس يلازم جواز
ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون عروضهما
والمسبوقية لهما لذاتيهما ويكون عروضهما لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء
الزمان ولا استحالة فيه اصلا كما عرفت واذا علم اقسام السبق علم
اقسام التأخر ايضا لانه مضايفه واما اقسام المعية فلا صفاء فى المعية
الزمانية كما فهم من متساويين ومتحاذيين ولا فى المعية بالطبع كعلتين
ناقصتين لمعلول واحد ومعلولين مشروطين بشرط واحد ولا المعية
كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعى او معلولين لعلة واحدة مطلقا
عند المتكلمين ومن جهتين عند الحكماء على اشكال فيه ولا فى المعية
الزمانية عند المتكلمين كحوادث مجتمعة فى زمان واحد وكذا فى الزمانية
الغير الحقيقية عند الحكماء واما فى الحقيقية عندهم وفى الذاتية عند المتكلمين
فلا يصور فى اجزاء الزمان واما فى غير اجزاء الزمان فلا زمان لها فتأمل
اثباتا والحصر فى الاقسام الخمسة عند الحكماء والستة عند المتكلمين استقرائى

زايده

لاحتمال

لاعتبار مردد بين النفى والاثبات فيمكن الزيادة عليها لوجود قسم آخر كما
سيأتى نعم ربما قيل فى وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدم اما ان
يجامع المتأخر فى الوجود او لا الثانى هو المتقدم بالزمان والاول اما
ان يكون بينهما ترتب وهو المتقدم بالرتبة اولا وهو اما ان لا يكون بينهما
احتياج وهو المتقدم بالشرف او يكون فاما ان يكون المحتاج اليه علة
تامة وهو المتقدم بالعلية اولا وهو المتقدم بالطبع وما قيل عليه من انه
يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا
بالطبع مدفوع بما قد عرفت وان شئت قلت المتقدم ان احتاج اليه
المتأخر فان كان علة تامة له فهو بالعلية والا فالطبع وان لم يحتج فان
لم يمكن اجتماعهما فى الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب
فبالرتبة والا فبالشرف ومعلوليته بالتشكيك قد يظن ان السبق
لفظ مشترك بين هذه المعانى والتحقيق انه مشترك معنوى لكنه معلول
بالتشكيك قال الشيخ فى اول رابع الهيات الشفا ان المتقدم والمتأخر
وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها يكاد تجتمع على سبيل التشكيك فى شىء
وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شىء ليس للمتأخر ولا يكون للمتأخر
الا وهو موجود للمتقدم انتهى فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الاقسام و
هو الذى يسمونه ملاك التقدم وما فيه التقدم ثم قال والمشهور عند الجمهور هو
المتقدم فى المكان والزمان وكان المتقدم والفعل فى الاشياء لها بترتب
كما هو فى المكان فالذى هو اقرب من مبداء محدود يكون له ان يلى ذلك المبدا

حيث ليس بليه ما بعده والذي بعده يلي هو ذلك المبدا او قد وليه هو وفي الزمان
كذلك ايضا بالنسبة الى الآن الحاضر او آن نفرض مبدا وان كان مختلفا في الماضي
والمستقبل ثم ننقل اسم القبلي من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدا المحدود وقد
يكون هذا التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالمكان
الى الجوهر بعد وضع الجوهر مبدا ثم ان جعل المبدا الشخص اختلف وكذلك الاولوب
من المحرك الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع
بل اما بصناعة كصنع الموسيقي فانك ان اخذت من الحدة كان المتقدم غير
الذي يكون اذا اخذت من الثقل واما بحسب واتفاق كيف كان ثم ننقل
الى اشياء اخرى فجعل الفاتق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير التفضل
متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدا المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر
فليس له لذلك جعل متقدما فان السابق في باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي
منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا التقبل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبيل
فان الاختيار تبع للرئيس وليس للمرؤوس وانما تبع للمرؤوس حين تبع المرئس
فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى
الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للتالي والتالي
لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على الآخر مثل الواحد فانه
ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود
للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة
او لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يعاد للكثرة وجودا بالتركيب منه ثم تنقل

بعد ذلك

بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيآن وليس وجود
احدهما من الآخر بل وجوده لا من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود
الثاني من هذا الاول فلا من الاول وجب الوجود الذي ليس لذاته من
ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول معها
وجب لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول
يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول
لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول حرك زيد يده ثم حرك المفتاح و
يستنكر ان يقول لما حرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول لما
حرك المفتاح علمنا ان حرك زيد يده بالعقل مع وجود الحركتين معا
في الزمان ليس لاحدهما تقدما وللآخر تأخرا اذا كانت الحركة الاولى
ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة
الاولى انتهى كلام الشفا وهو صريح في ان المعنى المشترك بين جميع
اقسام التقدم هو كون شيء للمتقدم وليس للمتاخر وليس للمتاخر الا و
هو للمتقدم لا مجرد كون شيء للمتقدم وليس للمتاخر كما توهمه شارح المقاصد
ثم ورد انه صادق على كل شيء ليس الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر
لا يوجد في الآخر ثم ظهر منه ان لفظ السبق وما يرادفه كان مطلقا في
العرف العام على الزماني والمكاني بوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل في
العرف الخاص الى اشياء اخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيها فهذا المعنى
المشترك معنى اصطلاحي للفظ السبق وما يرادفه فلا يأبى كونه مشتركا

معنويا ثم نقل الى كذا والى كذا فليتفطن وظهر ايضا ان جميع ما يطلق
فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدا محدود او المجعول كالمبدا المحدود وفي
الاول يكون ما فيه التقدم هو النسبة الى ذلك المبدا المحدود وفي الثاني
يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى المجعول كالمبدا المحدود وظهر ايضا
ان اختلاف اقسام السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه في التقدم
المكاني والزماني هو النسبة الى المبدا المحدود وفي الشرفي هو الفضل والمرتبة
وفي الطبعي هو الوجود وفي العلي هو الوجوب فان قلت للعلة الناقصة ايضا
ايضا تقدم بالوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما الفرق بينها وبين العلة
التامة حتى جعل لاحدهما تقدم بالطبع وللاخر تقدم بالعلية مع كون
ما فيه التقدم في كليهما هو الوجوب قلت ما فيه التقدم في العلة الناقصة
ليس هو الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها بل من العلة التامة بل
وجوب المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة تامة فلها الوجوب
حين ليس للمعلول وليس للمعلول الا حين لها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصح
ان يقال ليس للمعلول وجوب الا حين للعلة الناقصة وجوب فان وجوب العلة
الناقصة لا دخل له في وجوب المعلول بل وجوبها انما هو لتوجد فيكون لوجودها
مدخل في وجوده فليتفطن وظهر ايضا ان معوتيه باشكيك على اقسامه
انما هو لتكون هذا المعنى اظهر في العرف وعند الجمهور في بعض دون
بعض واطلاق المتقدم عليه اولى من اطلاقه على دونه فاطلاقه على
المبرتبي الشامل للزماني اولى من اطلاقه على الشرفي وعلى الشرفي اولى

الطبعي

الطبعي من على الطبعي اولى من العلي فما قيل من ان السبق بالعلية
اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى العلة المؤثرة
الموجبة اظهر من الاحتياج الى علة غيرتا وكل منهما اولى بمفهوم السبق
من السبق بالشرف وبالمرتبة وبالزمان لان السابق في هذه الثلثة
يجوز ان يصير متاخرا وهو هو بغيبة بخلاف العلية والطبع محل نظر و
ظهر منه ايضا ان التقدم بالمرتبة اعم من الزماني والمكاني والمشهور
هو تخصيصه بالمكاني فان قلت اذا كان اختلاف انواع السبق لاختلاف
ما فيه السبق فما فيه السبق في الزماني والمكاني واحد وهو النسبة الى
المبدا المحدود وكما ظهر من كلام الشيخ ينبغي ان يكونا نوعا واحدا لا
نوعين قلت هما مع الاتفاق في ذلك مختلفان في الاجتماع مع المتاخر
وعدمه ولذلك جعلا نوعين كالمتقدم بالعلية وبالطبع اجتماعا
في كونهما تقدما بالذات لكن لما اختلفا في ان احدهما مفيد وموجب
للمتاخر دون الاخر جعلا نوعين فملاك التقدم في الزماني هو تلك
النسبة غير متارة فالسابق الى المبدا المحدود له تلك النسبة وليست
لتاليه الذي ليس بموجود بعد ولا يكون لتاليه الا وقد كانت لسابقه
وتقضت مع تقضيه وفي المكاني هي النسبة المتارة فالسابق الى المبدا
المحدود له تلك النسبة الى المبدا المحدود وليست لتاليه الذي هو موجود
معه ولا يكون لتاليه الا وهي موجودة لسابقه الموجود معه ولا يكون
لتاليه الا وهي موجودة لسابقه الموجود معه هذا وقيل الملاك في

الزمانى هو الوجود البعد كما فى الطبعى الا ان فى الزمانى لابد من عدم
الاجتماع فى الوجود بخلاف الطبعى فان قلت قول الشيخ فى بيان التقدم
بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرءوس وانما يقع للمرءوس
حين يقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ليس مما ينبغى فان ذلك اخراج
له من التقدم بالشرف والحاق له بما تقدم بالذات بل ينبغى ان يقول
ان الاختيار يقع منه للرئيس مالا يقع منه للمرءوس الا بعض منه قلت
غرضه بيان جريان مافيه التقدم وهو اصل الاختيار والا فقد ان اختيار
المرءوس هو اختيار الجزء بعض من اختيار الرئيس وهو اختيار الكل واما
كون اختيار الرئيس سببا لاختيار المرءوس وتحقق التقدم بالشرف البعد وهو
ظ كما مر فان قلت قد يظن ان مهنا قد ساد سادسا للتقدم عند بعض
الحكماء البعد وهو التقدم بالمهية كتقدم الواحد على الاثنين وبالجملة
تقدم الجزء الحادى والصورى على الحس والفصل البعد على المهية
فان حاجة المهية الى الاجزاء حاجة فى القوام لا فى الصدور بخلاف
حاجتها الى الفاعل فانها حاجة فى الصدور فكما ان المهية فى وجوب الوجود
تحتاج الى الفاعل الذى هو العلة الصدورية فكذلك فى تحصل القوام
تحتاج الى الاجزاء التى هى العلة القوامية فحصول القوام هو ما فيه
التقدم فى هذا القسم فان القوام حاصل للجزء وليس بحاصل للكل و
ليس بحاصل للكل الا وهو حاصل للجزء فهل لذلك وجه قلت نعم
وهو الظاهر من كلام الشيخ فى الاشارات حيث قال الشى قد

يكون

وقع د

بالذات هناك فلا يخفى تحقق التقدم ؟

يكون معلولا لشى باعتبار مهية وحقيقة وقد يكون معلولا فى وجوده وانيته
ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقة متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه
وبقوامه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانها علتاه المادية
والصورية واما من حيث وجوده فقد يطلق لعلة اخرى ايضا غير هذه ليست

يتعلق د

هى علة قوام مثلثيته ويكون جزءا من حدها انتهى ولقد بالغ بعض الاعاظم
فى تقرر ذلك على ابلغ وجه لا يقال حاجة المهية فى ان تحصل لها قوام ليست
مخالفة لحاجتها ان تعلل لها وجود فان اثر الفاعل ليس الا نفس المهية
والوجود منتزع فى التعقل وليس للفاعل تاثير جديد فى المهية المركبة
بعد افادة جميع اجزائه بل افادته للمهية نفس افادته لمجموع الا
اجزاء
وليس لها الى الفاعل بعد الحاجة فى افادة جميع الاجزاء حاجة اخرى
فى افادة الوجود وظهر من هذا ان النزاع فى انه هل مرتبة تقوم
المهية وفعليتها متقدمة على مرتبة الوجود كما هو راى المحقق الدوانى
ام بالعكس كما هو راى السيد المدقق لا يرجع الى طائل فهذا التقدم
ليس من التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرت انما يحسب الوجود فى
الخارج وكون المهية واقعة فيه وكلامنا انما هو فى نفس المهية
ماخوذة باعتبار ما فى حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجود بل ولا
شك فى صحة هذا الاعتبار فانه الذى جعلوا اللوازم التى يلزم
المهية بحسب حسماه بلوازم المهية المقابلة للوازم الوجود الذهنى
واللوازم الوجود الخارجى فتحقق المهية فى هذا الاعتبار بحسبون

بتحقق ما هو جزء لها لا محالة فهذا الاحتياج ليس احتياجا في الوجود
اذ ليس ههنا اعتبار للوجود مطلقا وح يظهر ليس النزاع المذكور يرجع
الى طائل وان الحق هو تقدم فعلية الممكنة وتقررها على مرتبة الوجود تقدما
بالطبع بل بالمهية ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل المهية والتقرر
بالفعلية والتقرر انما هو لضيق العبارة فلا ليس المراد من الوجود ليس
سوى تقرر المهية وفعليتها فلا تغفل وليعلم ان لاجزاء المهية على هذا يكون
نوعان من التقدم بالطبع وبالمهية فلا ينافي عدم تقدم الواحد على الاثنين
من اشتمال التقدم بالطبع ثم ان التقدم بالمهية ايضا داخل في التقدم بالذ
بالمعنى الاعم وهو الذي يكون لعلاقة ذاتية فيكون على ثلثة اقسام التقدم
بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالمهية وملاك التقدم في هذه الثلثة هو
الوجود وعارضه الذي هو الوجوب ومعروضه الذي هو نفس المهية وبالجملة
هذه مفهومات متغايرة ومراتب متربة بحسب الاعتبار في نفس الامر فاذا
جعل كل واحد منها في التقدم جعلت اصطلاحا انواع ثلثة من التقدم لا لمحة ثم ما
قاله المحقق قدس سره في نقد الشريف من ان الجنس متقدم على نوعه لا لكونه جزءا
له ليكون تقدمه عليه تقدما بالطبع او هو من حيث انه جزء لا يحمل على الكل فلا
يكون جنسا والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا لكونه علة تامة له وهو ظ ولا لكون
كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية او حسية اذ جنس الشيء ليس يجب ان
يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف من نوعه فهو لكونه عالما ممكنا ان
يوجد ويعقل وان لم يوجد ويعقل النوع المعين متقدم العام على الخاص

نوع آخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالظاهر ان مراده هو التقدم بالمهية
وهو وان كان حاصلا للجزء ايضا الا انه اراد اثباته حيث لا يمكن تحقق
نوع آخر من التقدم غير ما قال فحينئذ ان التقدم بالمهية اسم للتقدم بالطبع
اذا اطلق في جزء المهية لان المتقدم ههنا متقدم محتاج اليه باعتبار الذات
والمهية دون مجرد الوجود فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد
ليس شيء لان هذا التعليل صريح في ان الملاك ههنا هو تقوم الذات وتقررها
وان وجودها مكيف يكون هذا التقسيم داخلا في المتقدم بالطبع الذي ليس
الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد فرض بعض الاعاظم ان ههنا قسما
سماه التقدم الدهري والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود في مقابل
الواقع بخلاف المتقدم بالعلية فانه التقدم بحسب وجوب الوجود في المهية العلية
فالمتقدم بحسب التقدم الدهري ليس في متن الواقع وليس هذا الوجوب
للمتاخر بحسبه وليس بحاصل للمتاخر بحسبه الا وهو حاصل للمتقدم كما ان المتقدم
بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة العقلية وليس هذا الوجوب للمتاخر وليس
بحاصل للمتاخر الا وهو حاصل للمتقدم فحاصل فيه قلت يمكن ان يقال ان
ذلك ليس سوى التقدم بالعلية فان معنى كون المتقدم بالعلية بحسب الوجوب في المرتبة
العقلية ليس الا عدم المتقدم والمتاخر اوجوبها ليس الا في التعقل على معناه
كون التكلم بهذا التقدم انما هو للمعقل فقط بخلاف سائر التقدمات سواء
كان المتقدم والمتاخر كما هما متقدم ومتاخر من شانهما الوجود في العقل كما
في العلة والمعلول الممكنين الدائمين بالكنه من حيثي العلية والمعلولية

كحركتي اليد والمفتاح اولا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا
فان العقل الاول وان جاز كونه مدركا بالفعل ومن جهة كونه معلولا ممكنا
الوجود ليس بمدرك بالكنه ومن جهة كونه علة فاعلية ما تقدم في المثالين
انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان العقل يحكم بان حركة
اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب
بالقياس الى العقل الاول فما تمسك به في نفي التقدم العقلي للواجب لشيء
التقدم الذهني من ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصول في شيء
من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر
وتحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه كما ذكرنا ان السبق متعلق
بالشكك على انواعه اراد ان يذكر ان التاخر ايضا متعلق بالشكك بين
انواعه فقسم الشكك الحاصل بين انواع السبق يعني ان السبة بين نوعين
من انواع السبق تحفظ بين النوعين من انواع التاخر اللذين هما مقابلا
لذينك النوعين من انواع السبق مثلا اذا كان السبق الزمني اولى على ما ذكرنا
بالسبق من السبق الشرفي كان التاخر الزمني ايضا اولى بالتاخر من التاخر
الشرفي وهكذا في سائر اقسام السبق فقوله بين المضافين متعلق بقوله
وتحفظ وقوله في انواعه متعلق بالاضافة اي الاضافة الحاصلة في
انواع السبق اي بين نوعين من انواعه وحيث وحد التاخر اي في
متعلقيه السبق على اقسامه اعني جنسيته اي جنسية السبق للسبق الاقسام
بناء على ما تقرر من نفي الشكك في الذاتيات والتقدم وانما لعارض

زماني

زماني او مكاني او غيرهما هذا الكلام ناظر الى ما ذكرنا انه مدلول كلام
الشيخ من ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه امر محدود او
مجعول كالمبدا المحدود فما يعتبر فيه المبدا المحدود انما يعتبر ذلك لعارض
زماني او مكاني لان كلا من الزمان والمكان هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدا
محدود نهاية متعينة بالحقيقة وما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زماني او مكاني
هو المعنى المجعول كالمبدا المحدود وح يكون ذلك الحكم مطردا في الاقسام
الخمسة للسبق على ما ذكرنا دون القسم السادس الذي اعتبره المتكلمون
حيث جعلوا السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض وبما فرغ من
اقسام السبق واقسامه عاد الى انجاث القدم والحدوث فقال والقدم
والحدوث الحقيقيان اي لا الاضافيان لا يعتبر فيهما الزمان اي لا يجب
ان يكون كل حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما في زمان والا لسلسل
لان الزمان اما حادث او قديم اذ لا خلو عنهما لكونهما اقساما وسببا يكون
هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم التسلسل والتعرض منه ان
لا يلزم من فرض حدوث الزمان قدمه على ما توهمه جماعة والحدوث الذاتي
سيتحقق قد عرفت ان معنى الحدوث الذاتي على مصطلع المتاخرين هو
مسبوقية الوجود بالغير وما فسره به الامام الرازي وغيره من احتياج
الشيء في وجوده الى غيره فراجع اذ الحدوث باي معنى كان يعتبر
في مفهوم المسبوقية فلا يكون نفس الاحتياج المذكور حدوثا بل ما يلزمه
من كون الشيء في وجوده مسبوقا بغيره فسيتحقق الحدوث الذاتي بهذا

المعنى ظاهر مكشوف اذ لا شبهة في حاجة الممكن الموجود الى علة وهذا
هو مراد المصنف قدس سره ولهذا لم يشر الى بيانه وانما الحدوث الذاتي
على مصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه اعني بيان
سبق العدم الذاتي للممكن على وجوده بنوعين من السبق احدهما السبق
بالطبع لان وجود الممكن عن الغير يتوقف على عدمه الذاتي اذ لو لا عدمه
الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير وانما قيل من آنه لو تقدم العدم
على الوجود بالطبع لزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم
كما مر فجوابه ان العدم الذاتي كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة له
ما خوذة في جانب المعلول فلا يقدح شيء من ذلك في بساطة العلة وهذا ما
وعدناك آنفا وثانيهما التقدم بالماهية الذي قد حققناه انه قسم ثالث من
اقسام التقدم بالذات وهو الذي قد قال الشيخ في بيانه ان للمعلول في نفسه
ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء
في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره
فيكون كل معلول ايسا بقدر ليس بعديته بالذات هذا كلامه فمقصود الشيخ
من التقدم بالذات ههنا هو التقدم بالماهية لان تقدم الماهية على ما بالذات على ما
بالغير هو هذا التقدم اذ التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير
وليس بحاصل لما بالغير الا وهو حاصل لما بالذات فيتحقق ههنا ملاك التقدم
بالماهية فما بالذات متقدم بالماهية على ما بالغير وهو المطلوب ولعل هذا اعني
بيان التقدم بالماهية هو مراد من قال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير

ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يكون مستلزما لارتفاع ذاته يستلزم
ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع ما بالذات بحسب الغير فلا يقتضي
ارتفاع حاله بحسب ذاته لامكان التقدم بالعلية او ما يطبع تردد عليه ما
اورده شريف المحققين في شرح المواقف وفي حاشيته الشرح القديم
من آنه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا
لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب
الغير وليس كذلك بل بالعكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والغرض
من المحشي الدواني حيث توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقعي
المقابل للوجود على الوجود فاورد عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون
معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي
الوجود والعدم الى العلة انتهى والجواب ان غرض الشيخ بيان تقدم العدم
الذاتي على الوجود وهو ليس بمستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم
المقابل للوجود ولا يغتر تقدمه في الحدوث الذاتي كما عرفت والتقدم
والحدوث اعتباران عقليان يقطعان بانقطاع الاعتبار اليس شيء
من التقدم والحدوث صفة عينية موجودة في الخارج خلافا لبعض
من المتكلمين انما التقدم فرض تصور ذلك فيه بكونه عدما لاحقا اذ لا تقتضي
به سبق عدم المسبوقية لو فرض كونه موجودا كان قديما بالزمان ان
كان زمانيا اولا يخلو ذات القديم الزماني عن صفة التقدم فتقدمه
ايضا يكون قديما وهكذا او كان حادثا بالذات ان كان ذاتيا يكون

مسبوقا بالعدم الذاتي ضرورة احتياجه الى موضوعه واما الحدوث
فلانه لو كان موجودا بالامكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها
فحدوثه ايضا حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل هما اعتباران يحصلان
في العقل عند ملاحظة عدم ناظر ووجود الشئ عن الغير وملاحظة ناظره عنه ولما
كان مظنة ان يقال انهما وان كانا اعتباريين لكن لا شبهة في كونهما ثابتين للموضوع
في نفس الامر فشبوت كل منهما في نفس الامر اما حادث واما قديم ويلزم التسلسل
اجاب بانهما يتقطعان بالقطاع الاعتبار يعني ان شبوتهما في نفس الامر انما
يتحقق في ضمن شبوتهما في العقل فكلما اعتبرهما العقل بمكن وصف شبوتهما
حيث ان شبوت كل منهما بالقدم والحدوث لكن باعتبار العقل منقطع لا محالة
فينقطعان بانقطاعه بخلاف ما اذا كانا موجودين في الخارج فليتدبر والصدق
الحقيقي بينهما اي الصدق المنفصل الحقيقي بين القديم والحادث فيما اذا
كان الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان الترديد
بين القدم والحدوث ترديد بين السلبين وسلب السلبوتية فلا يجتمعان ولا
يرتفعان وحين الذاتي والعرضي كذا الصدق الحقيقي بين الوجوب الذاتي
والوجوب الغيري للموجود انما منع الجمع فظاهر من ان الواجب بالذات لا يكون
واجبا بالغير وانما منع الخلو فلما سيأتي ان الوجوب الغيري للامكان في الموضوع
الموجود لظاهر من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وانما ذكره ههنا للاشتراك
في الموضوع الموجود بخلاف الحقيقي بين الثلث كظاهر

المسلك الثالث في الشرائع

في خواص الواجب اعني لوازم وجوب الوجود التي يقال لها في الاصطلاح

خواص

خواص الواجب وان لم يكن كل منها مختصا بالواجب فلا يرد لنقض
بالسلوب الخاصة الاخيرة اي كون الوجود عين الماهية غير مختصة بالواجب
فان عدم التركب من الاجزاء وعدم كونه جزء الغير يتحققان في غيره
ايضا او نقول ما هو من خواص الواجب هو امتناع التركب من الاجزاء
وامتناع الكون جزء من غيره وذلك لا يتحقق في غير الواجب فتدبر و
هي ثلثة يلزم من اشتهاء كل منها امكان الاول امتناع التركب وانيته
اشار بقوله وستحيل صدق الذاتي على المركب اي يمتنع كون المركب واجبا
بالذات سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية كالبيت او لا كالجسم
المركب من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب كذلك فهو يحتاج في
قوامه الى الاجزاء والوجود موقوف على القوام لان مرتبة التقوم متقدمة
على مرتبة الوجود لكل مركب فكل مركب يحتاج الى اجزائه في الوجود وهو يستلزم
الامكان وقال المعلم الثاني في فصوصه فصل وجوب الوجود لا ينقسم
باجزاء ولا بالقوام مقداريا كان او لا والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود
فيكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من
الجملة فيكون الجملة بعيدة في الوجود انتهى وقوله او معنويا يعني به مثل
الهيولى والصورة لا الجزء العقلي كالجنس والفصل فان هذا الدليل مخصص
بامتناع التركب من الاجزاء الخارجية ضرورة ان ما بالذات وجوب الوجود
هو الحاجة في الوجود الخارجي والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية غير حقيقية
وجودها في العقل فقط والمركب منها من حيث هو مركب منها بسيط

او معنويا

فيه تركيب د

في الخارج ليس بمركب بحسب الوجود الخارجي فمن اركب بهذا الدليل يلزم
امتناع المركب من الاجزاء العقلية فقد ركب شططا بل امتناع المركب
من الاجزاء العقلية انما هو من فروع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب
غير مركب من مهية ووجود كما سنبينه انشاء الله العزيز واعلم انه
لا حاجة الى بناء هذا الدليل الى اثبات التوحيد كما فعله المعلم
فانه على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود ايضا يلزم حاجة
المركب منها الى ما في الوجود المنافية لوجوب الوجود وعلى تقدير امكان
البناء على الخاصة الثانية ايضا وهي امتناع كون واجب الوجود
جزءا من غيره الخاصة الثانية ان واجب الوجود يمتنع ان يكون جزءا
من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذاتي الى الواجب الوجود بالذات
جزءا من غيره اي بحيث يكون المركب منه مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية
وذلك لان اجزاء المركب الحقيقي بحيث لم يكون بعضها حالا في بعض والا
لم يحصل بينها وحدة حقيقية بالضرورة وواجب الوجود لا يمكن ان يكون حالا
لاحتياج الحال الى المحل في الوجود كما في العرض او في التشخص الذي
المراد به هو الوجود الشخصي كما في الصورة على ان التشخص مطلقا
مساوق للوجود بل عينه كما سيأتي فلو كان الواجب حالا لزم امكانه
ولا ان يكون محلا للصورة لان محل الصورة لا يستغني عنها في الوجود
بل لو كان لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون
مركبا حقيقيا بل اعتباريا كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت

وجوب

وجب كون المركب من الموضوع والعرض اعتباريا تم والسند السرير
المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة ودعوى كونه مهية اعتبارية
مع كونها كلا ما على السند غير مسموعة الى ان يبين وايضا وجب كون
ما هو محل للصورة محتاجا اليها في الوجود تم بل المعتبر في الصورة ان
احتاج المحل اليها اما في الوجود او في التحصل كما في اجزاء العناصر
بالقياس الى صور المواليد فانها انما يحتاج اليها في تحصل تلك الانواع
قلت اما الجواب عن الاول فهو ان المراد بالمركب الحقيقي ان يكون
لاجزائه جهة وحدة واحدة متحققة في الخارج كما لاجزاء العناصر
في المواليد فان الصورة الاتصالية الواحدة هي جهة وحدة اجزاء
العناصر التي في الياقوت مثلا لا بحسب الاعتبار والاصقاع فقط كما
لقطع الخشب في السرير فان جهة وحدتها اعني الهيئة وان كانت
متحققة في الخارج الا انها ليست مهية واحدة بل مؤلفة من مجموع
مهيات القطع واما عن الثاني فهو ان التحصل ليس الا فعلية الوجود
ومن شان المادة ان تقبل تحصلا بعد تحصل ووجودا بعد وجود فكل
تحصل ووجود آخر للمادة يحتاج فيه الى الصورة فان التحصل الياقوتي
مثلا وجود آخر لاجزاء العناصر يحتاج هي في هذا الوجود الى الصورة
الياقوتية وان لم تكن في الوجود السابق محتاجة اليها فليتيقظ واما
ما قيل من ان كون الحال عرضا والمركب اعتباريا انما يلزم اذا كان
الجزء والحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره

جزءا ما ويا حل فيها الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة
لصور المواليد وعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية
غير مسموعة فالجواب عنه ان وحدة المحال يستلزم وحدة المحل كما سياتي فلو
لا الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية بحيث يصيروا امرا واحدة بوجه
حقيقي لم يتحقق حلول الصورة الواحدة فيها هذا تقريرا قالوا فيه ودفعا
اورده واعليه والامام الرازي بين في المحصل امتناع كون الواجب جزءا
من غيره بقوله ولا لكان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب
لذاته لا علاقة له بالغير واورد عليه المصنف في نقده ان الواجب له علاقة
للعلية والمبدائية مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب ليس لكان الانضمام
الى الغير كما في قولنا الموجودات باسرها والواجب المطلق الشامل
للواجب بالذات وبالغير فهو جايز وان كان المراد ان يكون بينه وبين غيره
فعل وانفعال كما في المتشرحات فذلك محال عليه لانه لا يتفعل عن غيره الشي
وحي لا حاجة الى قطع تلك المسافة البعيدة بل يكفي ان يقال ولا يكون الذاتي
جزءا من غيره اي بحيث ينفعل عنه كما في المتشرحات وذلك ظاهر الخاصة الثالثة
ان الوجود الحاصل لواجب الوجود الذي به موجودية هو عين ذاته لا امر
زايد على ذاته كما في الممكنات واليها اشار بقوله ولا يزيد وجوده عليه
فاشار بقوله وجوده الى ان المراد هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق
المشترك المعنى بين جميع الموجودات فانه زايد في الجميع بالضرورة
سابقا وليس المراد بالوجود الخاص ههنا المطلق الوجود المضاف الى

خصوصية المهيات على ما هو مذهب المتكلمين اذ لا فرق بينه وبين المطلق
الا بالاضافة الخارجة العارضة له فزيادة المطلق يستلزم زيادته لا محالة
بل المراد به ما هو فرد للموجود في نفس الامر والوجود المطلق صادق عليه
بالعرض كما هو مذهب الحكماء والمشهور في الاستدلال عليه ما تقرره هو
انه لو لم يكن الوجود عينا في الواجب بل كان زايدا عليه ذاته لكان صفته
له والا لم يكن موجودا بالفعل وهي صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها
لا لوجودها فلها مؤثر بالفعل لان احتياج الصفة الخارجة الى المؤثر ضروري
وهو لا يمكن ان يكون ذات الواجب والا لتعددت عليها بالوجود ضرورة
تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فيلزم اما تقدم الشي على نفسه
فيكون غرضا والمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب و
قد تحقق المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة
خارجية وهو انه اذا كان وجوده قائما زايدا على ذاته فلا بد ان يتصف
ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها والاتصاف الشي بالوجود لا بد له
من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة ان كانت ذات الشي او غيره
الى آخر الدليل واعترض عليه الشارح القوشجي بان المحوج الى العلة هو
الامكان كما سبق فالاتصاف شيئا ما ان اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف و
يجوز ان لا يتصف فلا بد هناك من علة للاتصاف واما اذا كان واجبا
فلا يحتاج الى علة فذات الواجب لما ثبت له اتصافها بالوجود ولم يجز
ان لا يتصف لم يحتج الى علة واقول هذا خبط عظيم فان الشي اذا كان

واجبا بالذات لا يحتاج الى علة لا ذا كان واجبا بالغير واتصف
شيء بامر لا يمكن ان يكون واجبا بالذات اعني بذاته لا اتصاف بل
لو كان كان واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة لا اتصافه
بذلك الامر وهو مقصود المستدل هذا والى ما قررنا او لا اشار الرئيس
في الاشارات بقوله قد يجوز ان يكون مهية الشيء سببا لصفة من صفاته
وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان
يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب مهيته التي ليست هي الوجود
او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل
الوجود انتهى كلام الاشارات وقال في الشفا الاول لا مهية له
غير الانية وقد عرفت معنى المهية مجاذا لتفارق الانية في ابتداء بيانا
هذا فنقول ان الواجب الوجود لا يصح ان يكون له مهية بالمعنى وجب
الوجود بل قد نقول من ههنا ليس ان الواجب الوجود قد يعقل نفس وجب
الوجود كالواحد قد تعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان مهية مثلا
انسان او جوهر اخر من الجواهر ذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما
انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد فرقا
اذن بين مهية يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث
هو واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة
التي فيها تركب حتى يكون مهية ما ومكون تلك المهية واجبة الوجود فيكون
لتلك المهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجب الوجود مثلا ان كانت

تلك

تلك المهية انه انسان فيكون انه انسان غير انه واجب الوجود فح لا يخلو
اما ان يكون لهوتنا وجب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومحال ان لا
يكون لهذا المعنى حقيقة وهو بعد كل حقيقة بل هو تاكد الحقيقة وتصحيحها فان
كانت له حقيقة وهي غير تلك الحقيقة فان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان
يتعلق بتلك المهية وتلك دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو
واجب الوجود وبالنظر في ذاته من حيث هو واجب الوجود وليس يوجب
الوجود لان له شيا به يجب وهذا ح وان كان قد يفارق ذلك الشيء
فليست تلك المهية البتة توجب الوجود مطلقا ولا عارضا لها وجب الوجود
مطلقا لانها لا تجب في كل وقت وواجب الوجود مطلقا يجب في كل وقت و
ليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف اذا اخذ
لا حقا لمهية فانه لا ضير لو قال قايل ان ذلك الوجود معلول لتلك المهية من حيث هذه مهية
او لشيء اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق
الذي بالذات لا يكون معلولا فينتج ان يكون الواجب الوجود مطلقا متحققا
من حيث هو واجب الوجود بنفسه واجب الوجود من دون تلك المهية فيكون
تلك المهية عارضة للواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فانوا جب
الوجود المشار اليه بالفعل في ذاته متحقق واجب الوجود وان لم تكن
تلك المهية العارضة فاذن ليست تلك المهية مهية الشيء المشار اليه بالفعل
انه واجب الوجود بل مهية لشيء اخر لاحق له وقد كانت فرضت مهية لا
لذلك الشيء لا شيء اخر مما فلا مهية للواجب الوجود غير انه واجب الوجود

وهذه هي الانيه ونقول ان الانيه والوجود عارضان للمهيه فلا يخلو
اما ان يلزم فيها لذاتها او لشيء من خارج ومحال ان يكون لذات المهيه فان
التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهيه وجود قبل وجودها بل
نقول ان كل ما لا مهيه غير الانيه فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الانيه
والوجود لا يقوم من المهيه التي هي خارجه عن الانيه مقام الامر المعلوم
فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم المهيه لانها ملك المهيه واما لسر
يكون لزومها ايا ها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود و
ليس يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانيه يتبع المهيه وغيرها بنفسها
فيكون المهيه قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا
فان متبوعه موجود بالذات قبله فيكون المهيه موجوده بذاتها قبل وجودها
وهذا محال فبقي ان يكون الوجود لها عن علة فكل ذي مهيه هو معلول وسائر
الاشياء غير واجب الوجود فالماهيات ملك المهيات هي التي بانفسها
ممكنة الوجود وانما يعرض الوجود لها من خارج فالاول لا مهيه له وذوات
المهيات يفيض عليها الوجود منه انتهى كلام الشيخ والا لكان ممكنا معللا
بالجميع او لوم يستحل شيء من الامور الثلثة المذكوره على الواجب لزم
امكانه كما ظهر مما ذكر في بيانها ثم ان هذا الحكم الاخير اعني كون الوجود
عينا في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد
المتاولين به انما هو عينيه الوجود المطلق فعارضوهم بان الوجود
معلوم وحقيقة الواجب غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده

غير حقيقته وبامثال ذلك مما يتبنى على كون المراد هو الوجود المطلق
فاشار المصالي الجواب بقوله والوجود المعلوم هو المعقول بالتشكيك اما
الوجود الخاص فلا مراده من الوجود الخاص ما قد عرفت وقوله وليس هو
طبيعة نوعيه على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدم
جواب عن استدلال الامام على زيادة الوجود في الواجب بان الوجود
طبيعة نوعيه لكفنه منهما واحد مشتركا بين الكل فلا يختلف لوازمها بل
يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك
لا ينفع بالجواب الاول لادعائه كون الوجود طبيعة نوعيه فلا يختلف
بالتشكيك وتوتير الجواب انا لا نسلم كونه طبيعة نوعيه كما مر وبمجرد اتحاد المفهوم
لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشياء مختلفة بالفصول واللوازم فيجوز ان
يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للموجود الواجب التجرد وعدم
مقارنة المهيه وللممكن بالعكس قال شارح المقاصد والعجب ان الامام قد
اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود
مجرد محض الواجبيه لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم
لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه ان الوجود معقول على الوجودات
بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانه بحيث لا يمكن
توجيه شك يحتمل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او الاعروض
تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب
الواجب من الغير وجعله الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي

في الحقيقة فذهب الى انه لابد من احد الامرين اما كون الاشتراك الوجود لفظيا
او كون الوجودات متساوية في اللوازم ثم قال واما تعجب الامام بان العرض
الذي يبلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية تكونه امرا
رضاخيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه
غنيا عن السبب مبدا لاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا
الكلام عن مثل ذلك الامام انتهى كلام شرح المقاصد وتاثير الماهية من حيث
هي هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان جواب عن اعتراض
الامام على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لانم انه
لو كان المؤثر في الوجود هو ذات الواجب يلزم تقدمها عليه بالوجود بان
يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي موجودة لم لا يجوز تقدمها عليه
لا بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي هي لا من حيث
هي موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه على المحتاج
بالوجود لزم تقدم ذاتيات الماهية عليها بالوجود وكذا تقدم الماهية على لوازمها
بالوجود وكذا تقدم الماهية الممكنة القابلة للوجود عليه بالوجود واللوازم باسرها
باطلة بالاتفاق وتحرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب تقدم المؤثر
في الوجود بالوجود ضروري غير قابل للمنع فلو كانت الماهية مؤثرة في الوجود
لا يمكن من حيث هي مؤثرة في الوجود اعتبارها من حيث هي هي بالضرورة
فمؤثريتها غير معقول اشارة الى بطلانه بالضرورة في الوجود اي في وجود
نفسها الذي هو صفة خارجية وح فلا شبهة في الضرورة التي ادعاها انتهى

فان

فان كون وجوب تقدم المؤثر في وجود الشئ الخارجي بالوجود ضروري بلا
شبهة ولا نزاع لاحد وما اورد عليه شارح المقاصد من انا لانم ان
المفيد لوجوده يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة
العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدا لوجود الغير فقد نبه على اندفاعه
بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فرع
الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية بلا وجودها لا في وجودها ولا في وجود
غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته في حد
ذاته ولا يتصور هناك ايجاد اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا
على ذاته فان هناك ايجادا لذاته بوجوده فلا بد له من سبب قطعا واما
عن النقض بالذاتيات فهو ان الذاتي ليس بمحتاج اليه في وجود الماهية
بل في قوامها ولا يجب تقدم المؤثر في القوام بالوجود بل يكفي تقدمها
بالماهية كما عرفت وكذا عن النقض بلوازم الماهية فانه لا يجب تقدم الماهية
على لوازمها بالوجود كما تحقق في موضعه ولعلك سيأتي انشاء الله واشار
المصالي الجواب عن هذين النقضين بقوله في الوجود يعني تاثير الماهية
من حيث هي هي غير معقول في الوجود لا في غيره وتاثير الذاتي والماهية
بالعكس الى ذي الذاتي ولازم الماهية تاثير في غير الوجود واما النقض
بالقابل فان قرر بان المعقول لا جل كونه معقولا يتوقف على القابل فلو
لزم كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم القابل للوجود عليه
بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس حاجة في الوجود بل في المعقولية

التي هي غير الوجود لا محالة فلا يلزم كون القابل متقدما بالوجود كيف و
قابل الشيء مستفيد له والمستفيد للشيء يجب عراؤه عنه بخلاف المفيد
للشيء فانه لا يجوز عراؤه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب عراؤه عن
الوجود قبل حصول الوجود ومعطي الوجود يجب اقترانه بالوجود قبل اعطائه
وذلك ظاهر وان قرر بان المعقول للكونه موجودا يتوقف على وجود القابل
فالجواب عنه ان ذلك انما تقدم القابل بالوجود على المعقول في الخارج انما
يلزم حيث كان المعقول موجودا خارجيا والقابل قابلا له في الخارج والوجود
ليس كذلك لانه صفة موجودة في الخارج بل هو من المحمولات العقلية كما سياتي
ولان القابل من حيث هو قابل يجب ان يكون منفكا عن المعقول عاريا عنه كما
عرفت والماهية اذا كانت في الخارج لا تكون منفكة عن الوجود لان كون الماهية
هو وجودها بل الوجود الخارجي انما يقبله الماهية في العقل لكونها في العقل منفكة
عن الوجود الخارجي لا محالة فهناك يصير العقل بالوجود الخارجي وكذلك الوجود
العقلي بل الوجود المطلق الاعم من الخارجي والعقلي انما يقبله الماهية في العقل
لكن لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود
عقلي لها بل بان يكون العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
وعدم اعتبار الشيء باعتبار لعدمه وبالجملة فقابل الصفة العقلية انما يجب
تقدمه عليها بالوجود العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف الفاعل للصفة العقلية
لان هذه الصفة وان كانت عقلية بمعنى ان وجودها انما هو في العقل
لكنها صفة خارجية بمعنى ان وجودها انما هو في العقل كون الخارج ظرفا

لنفسها

ليس هو

ليس هو

لنفسها وان لم يكن ظرفا لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان
يقال ان فاعل مثل هذه الصفة لا يتقدمها الا في العقل ايضا وبهذا يعني
كلام المصنف في شرح الاشارات ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند
وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فقط فلا يرد عليه ما توهم الوشي ورود عليه من ان الاتصاف
اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية فاعلة
لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة
عقلية فاين الفرق انتهى فالفرق حسب ما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية
قابل لوجودها لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها بهذا

تنبيه اعلم انه على مقتضى هذا الدليل الذي هو عمدة او توهم على كون الوجود
عين ذاته تعالى وتقدس كما توهم سيما المصاد قدس سره في شرح الاشارات
وغيره انما حقيقته تعالى فرد خاص من الوجود قائم بذاته ممتاز عن سائر الوجود
بنفس ذاته ويكون مبدا للكل وهو ايضا نفس ذاته تعالى وممتاز عن الماهيات
بكونه وجودا خاصا بخلاف شيء من الماهيات فانه ليس وجودا اصلا لا خاصا
ولا مطلقا فليس له تعالى ماهية وحقيقة يشاركه بها شيء من الممكنات فلا يحتاج
الى مميز ذاتي يميزه عما يشاركه الذاتية مع غيره فحقيقته تعالى هويته البسيطة
غير مؤلفة لا من اجزاء خارجية كما مر في الخاصة الاولى ولا من ماهية ووجود
كما مر في الخاصة الثالثة ولا من اجزاء عقلية لعدم اشتراكه ذاتي مع غيره
فليس له جنس ليحتاج الى فصل وايضا الاجزاء العقلية متحالفة في الوجود

دات

العقل ومتحدة في الوجود الخارجي وهو وجود الكل لصحة الحمل فكل مركب من
الاجزاء العقلية فوجوده غير مهيته فليتدبر وقد ثبت ان وجود الواجب عين
مهيته فلا يكون مركبا من الاجزاء العقلية مطلقا وايضا قد عرفت ان مهية
هي وجوده وقد سبق ان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء مطلقا هذا ان
قلت يقال الشيخ في دلالة الاشارات لو اتم ذات واجب الوجود من شيئين او
اشياء مجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود
وهو محال لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وقال المحقق
في شرحه يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل
ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والمركب قد يكون لا عن اجزاء يتقدم المركب
كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصلي يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء
آخر يلحقه فيحصل المركب مع طوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء الاول
متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزاء
المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون
بحسب المهية كالتنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من المركب والانقسام
يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يكب بما هو جزء له اما
ليس هو به فان الجزء ليس هو ما الكل وتقرر في الكتاب ان ذات واجب
الوجود لو اتم من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها واجب الوجود
ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر او كان واجب الوجود ذا
مهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك المهية بوجوب الوجود فصارت

واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصادر بذلك واحد الكائن
الواحد من اجزائه يعني المهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء
المذكورة قبل واجب الوجود ومحال هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى
الى مهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة انتهى وهذا
الكلام صريح في ان الدليل الذي نفى الاجزاء الخارجية نفى الاجزاء مطلقا
بل اثبت الخاصة الثالثة بتكليف حكمت سابقا بانه مختص بنفي التركب عن الاجزاء
الخارجية وجعلت نفي الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة فلت غرض
الشيخ من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب فهو في مهية ممكن ومحتاج
في الجملة سواء كان في الوجود او في التقوم فقصد الى غاية التنزيه في الواجب
الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصول التالية وفي متمم
التفصيل البطل جميع اقسام التركب بما ينتهي الى الخاصة في الوجود بخلاف
المركب من الاجزاء العقلية فانه البطلة بما ذكرنا وهما سيدل عليها ذكرنا من
ان الغرض منها هو نفي الامكان والخاصة في المهية كلام المصنف في الشرح
حيث نقل عن الامام انه ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة
للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك
بان يكون اجزاؤها واجبة اجيب بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع
ان يكون الا واحدا البرهان التوحيد والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء
يكون غير مركب فظهر ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك
اخرها الشيخ عنها فقال القول المطلوب منها كون المركب ممكنا في ذاته

ايضا

هو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد هذا تحصيل انتقادي اعلم انه يمكن ان يفهم
قولهم مهية الواجب هي وجوده وانيته على وجهين احدهما ان واجب
الوجود ليس له حقيقة ووجود خاص قايم بها بل المراد من الوجود الخاص به هو
حقيقته على طريقة ما يقوله الاشعري في الممكنات الممكنة ما ليتاس الى الوجود
مطلقا وحاصله ان ذاته يعني غناء الوجود على قياس ما يقولون ان تعينه
نفس ذاته وان صفاته عين ذاته وثانيهما ان ليس له مهية وحقيقة وراء وجوده
الخاص به بل مهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص قايم بذاته فعلى الاول
يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث
يشترع منها الوجود بذاتها فذاته نوب مناب الحقيقة من الوجود المطلق او المقيد
منه ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته وعلى الثاني يكون مناط
موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته فردا خاصا من الوجود
قايما بذاته لا بمهية فيكون ذاته وجودا وموجودا باعتبارين ولعل هذا هو
المراد مما ورد في احاديث اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم من ان لله
شيئ لا كالاشياء وذلك كما يكون في علم المجرد بذاته ان ذاته علم و
عالم باعتبارين لا كونه وجودا فقط لكونه فردا من الوجود حقيقة وانما كونه
موجودا فلكونه قايما بذاته ثانيا لان الوجود ضرورة ثبوت الشيء لنفسه اذا
كان الشيء قايما بذاته لا بغيره بمعنى كونه غير فاقد لذاته كما قالوا في
علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم هو حضور مجرد قايم بذاته وذات المجرد قايمة
عند ذاته بمعنى كونها غير غايبة عنه فهو باعتبار انه مجرد علم وباعتبار

عند مجردهم

عالم غير مجرد

انه مجرد حاضر عنده مجرد وعالم ووجوب مغايرة الثابت لما ثبت له و
الحاضر لما حضر عنده بالذات ممنوع في وضع اللغة نعم ان موافقة وضع
اللغة غير لازمة في الحقايق العلمية واما اذا كان الوجود قايما بالذات
بل بمهية فلا يصدق ان ذاته ثابتة له بل لغيره الذي هو ملك المهية فلا يكون
وجودات المهيات موجودة في الخارج مع كون الخارج ظرفا لنفس
تلك الموجودات فهذا هو سر كون الخارج ظرفا لنفس الوجودات لا الوجود
وبهذا الوجه الثاني هو مراد الحكماء وهو المطابق للبرهان اما الاول
فلتصريحهم به قال المصنف في شرح الاشارات حقيقة الواجب ليست هي
الوجود العام بل هي مجرد وجود الخاص به المخالف لسايز الوجودات
بالذات
لقايمه بذاته وقال ايضا الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود
المشترك الذي لا يوجد الا في العقل على الوجود الخاص الذي هو المبدا
الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من
قولهم مهيته هي انيته وقال بهمنيار في التحصيل ليس يجب ان يكون الكون
في الاعيان هو كون الشيء لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون
في الاعيان ليس من شيء وبعضه لا يعرى شيء وذلك لان الكون في
الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك
الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال ايضا ان نسبة الجميع اليه نسبة
الشمس الى ما سواه الذي نسبته يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره
لو كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول بان الضوء محتاج الى الموضوع

ضوء

ذاتها

فلا يتنقل منه

لا الوجود

والوجود الاول ليس له موضوع انتهى وناهيك في ذلك كلام الشيخ المحقق
من الجهات الشتى فان الاول لا ماهية له غير الانية والبتة فان الواجب الوجود
اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا يكون ذلك الشيء واجب الوجود كذلك
نفس وجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود وذلك ظاهر جدا واما الثاني اعني
ان ذلك هو المطابق للبرهان فلان كل شيء سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك
عن الكون سواء كان منشأ لانتزاع الكون نفس ذاته او كان امرا زايدا
على ذاته الا ترى ان كونه بحيث ينتزع منه الكون نفس ذاته كون له سوى
الكون المنتزع والذي يدل عليه ما ذكرناه صريحا كلام المصنف في شرح الاشارات
حيث قال كون الماهية موجودا هو الماهية لا يتجرد عن الوجود الا في العقل
لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود خان الكون في العقل ايضا وجود
عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان
يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار
انتهى فواجب الوجود اذا لم يكن نفس الكون بل كان بحيث ينتزع منه الانتزاع
الكون فهو لا يمكن في الخارج عن الكون الزايد عليه في العقل بالمعنى
المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته بل زايدا على ذاته كما في الممكنات
وهو ممتنع بالبراهين المذكورة ولا امتناع في ذلك كونه بحيث ذاته منشأ
لانتزاع الوجود لا امرا زايدا خان ذلك ليس معنى عينية الوجود بل هو عينية
منشأ انتزاع الوجود هذا والى الوجه الاول الكلي من لم يقل بان للوجود
فردا سوى الحصة ومع ذلك انتسب في هذه المسئلة الى الحكماء فهو

ذهب ؟

في

في الحقيقة اول عينية الوجود الى عينية منشأ انتزاع الوجود كما ذكرنا وسيد
المدققين يذهب الى هذا المذهب لكن بجعل مناط موجوديته اتحاده موجوديته
مع مفهوم الموجود كما مر رايه في صدق جميع المشتقات لا كونها منشأ لانتزاع
الوجود نفس ذاتها وان كان الوجود انتزاعيا محضا عنده ايضا فهو يأول
عينية الوجود الى نفي الماهية الكلية عن الواجب وكونه نفس الموجود الى موجوديته
متحدا مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى ماهية والى
مفهوم الموجود كما ان المراد من زيادة الوجود في الممكن هو كونه بحيث يحلله
العقل الى ماهية والى مفهوم الموجود وبالجملة هو يذكر كون الواجب فردا من
افراد الوجود ويبالغ في انكار كون الوجود فردا مطلقا ويجعل فردا
للموجود بما هو موجود مجردا عن الماهية ويجعل موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الموجود
المطلق فهو يثبت له اتحادا وذاتا مغايرا للوجود وينفي عنه الماهية المعقولة
التي من شانها ان يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وحيث
اعترض عليه المحقق الدواني بان مفهوم الموجود لا يخلو ماهية من الماهيات
اجاب بانه لا ضير في ان للموجودات ماهيات وعوارض وحيث قالوا
ليس الوجود نفس الماهية ولا جزؤها اراد وا بالماهية ما يقابل العوارض
لا ما يشملها وليس مفهوم الوجود ماهية لشيء من الموجودات خارجية كانت
او ذهنية وحيث اعترض عليه بانه ان اراد بالموجود البحت فمفهوم
الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من او فرد هذا
المفهوم فجميع الماهيات الموجودة كذلك وح يكون شيء موجودا اذا شيء

حقيقة ؟

الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم اجاب بان الكلام في
مفهوم الموجود وان الممكن الموجود يفصله العقل الى السماء موجودة والى
ارض موجودة الى غير ذلك فيجد في الممكنات مهية ومفهوم الموجود ايضا
والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم الموجود
البحت ولا حجر في ان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه فبطلان الشق
الاول مم ثم ما جرى فيه التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود و
يأخذ مهيته بذاتها مع غير امر زايد عليها فلا يكون من هذه الحيثية موجودة
ولا معدومة وكان وقوع كل منها لعلة ولذلك ذهبوا الى ان كل ذي
مهية فهو معلول وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود البحت لا يمكن
تجريده عن الوجود فهو في ذاته يجب له الوجود فيكون واجبا بذاته ولا
يكون معللا لا بذاته ولا بغيره ثم قال وبالجملة الموجود البحت عبارة عن
موجود لا يمكن ان يحصل منه في مدرك من المدارك الا ما هو عرضي بالقياس
اليه ولا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ
العقل ذلك الامر في نفسه يجده بحسب الاعتبار الذهني عاريا عن الوجود
فيحكم بان الموجودية لا محالة نسبيا فهو موجود بلا ذات معقولة لان ذاته
الموجود او الوجود ثم قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا مهية انيته
انه لا مهية له تحقل ما خطر ببالك فهو مغاير عن ذلك وقال وكان العلامة
المحقق الشارح للاشارات يعني المصنف قدس سره لم يطلع على تعليقاته
حين تعليقات الشيخ فحمل ما ذكر في الاشارات من ان مهية انية عالما

هوط
يعني ان حاصله وذلك لان
هذه العبارة موجودة في
الاشارات في

هوط العبارة وبنى الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفا في هذا
المقام حيث صرح في الشفا بانه لا مهية له وانه سيرآى من الاشارات ليس
له مهية هي الانية انتهى واقول انت خبير بما ذكرنا آنفا انه لو كان له ذات
مغايرة للوجود سواء كان من شانها ان يعقل اولا لكانت غير منفكة عن الوجود
الذي هو زايد عليها فيكون في ذلك محاجة الى العلة وهذا معنى كلام الشيخ
فيلزم من ان كل ما له مهية سوى الانية فهو معلول اذ لا ظاهر انه لا اثر في ذلك
لكون المهية من شانها ان يحصل في العقل اولا كيف وهو صرح بان كلما
يمكن ان يحصل منه في مدرك من المدارك فهو عرضي بالنسبة اليه ولا شك في
انه يحصل من تلك الذات في العقل مفهوم الموجود فيكون مفهوم الموجود عرضيا
بالقياس اليها وكل عرضي معلول لامحة سواء كان معلولا للذات او لغيرها
وبالجملة اذا كان للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع في ان يجردها
العقل عن الوجود بمجرد ان تلك الذات لا يمكن حصولها في العقل فحينئذ
ان تجرد الشيء عن الشيء لا يتوقف على حصول شيء منهما في العقل بكنه ذاته
فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت اذا كان زيادة شيء
على شيء في العقل فقط ومعنى كون الزيادة في العقل هو ان للعقل ان
يلاحظ احدهما بكنهه مفهوما بدون ملاحظة الآخر فيتوقف ذلك لامحة على
حصول كل منهما بكنهه في العقل قلت كون الزيادة في العقل يتوقف
على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل لامكن التفكك
عنه ملاحظة الآخر لا على حصوله بالفعل ولا على امكان حصوله ايضا فلو

كان للواجب ذات سوى الوجود لكانت لامحة بحيث لو فرض حصولها في
العقل لكان الحاصل منها غير الوجود اذ ذاك هو معنى كون الشئ له ذات
سوى الوجود وبالجملة الوجود كما عرفت انما هو كون الذات وليس بذات واذا
فرض كونه قائما بنفسه لا بمهية وذات غير نفسه يكون ذاتا هي عين الوجود و
فرد كلمفهوم الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في
العقل لكونها عين حقيقة الوجود وحقيقة الوجود الخارجي يمتنع حصولها في
الذهن والا لانقلب الذهن خارجا وهذا الامتناع ليس مختصا بالواجب
بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بذاته او بمهية يمتنع ان
تحصل في الذهن لانه لما كان الممكن حقيقته وذاته غير وجوده وحقيقة
الواجب وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع حصول الكنه الذي
هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان للواجب
ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها في العقل والحاصل ان الموجود الذي
لا يمكن ان يحصل منه في العقل الا ما هو عبارة عن الذات لا يمكن ان يكون غير
الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل في العقل ما هو عبارة
عن الذات والمهية المغايرة للوجود بالضرورة والتوهم المخالف بين كون
الواجب لامهية له وكون مهيته انيته مما لا ينبغي ان يقع من المحصلين

تتميم تحصيلي هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب الوجود و
انه تكون فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكنات فبقيام انواعه
حقيقة للوجود على المهيات الممكنة قياما حقيقيا كما هو مذهب الحكماء لا

تمام

لا بقيام الحصص الاضافية التي هي اجزاء اعتبارية حاصلة من اعتبار
هذا المفهوم الانتزاعي الى مهية مهية عليها قياما اعتباريا على ما هو
مذهب المحققين وذلك لما عرفت من ان المهية غير منفكة عن الوجود
والكون في نفس الامر خارجا كان او ذهنا سواء يشرع منها هذا
المفهوم العام اولا ولا يكون المهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها
وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل وارتباطها به انتسابا و
ارتباطا صدوريا على ما اختاره كثير من متاخري المحققين كما
ان موجودية الواجب عندهم انما هي كونه منشأ لانتزاع هذا المفهوم
بنفس ذاته كما عرفت وذلك لما عرفت ايضا من ان كون المهية بسلك الحيثية كون
مخصوص هو المراد من الوجود الخاص العام بالمهية قياما حقيقيا عقليا فلا حاجة
داعية الى ان تكون الوجود فردا حقيقيا عاما بالمهية قياما حقيقيا وحصل
الوجود منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المختص بالحصص الاضافية
وجعل موجودية المهية بكونها منشأ لانتزاع هذا المفهوم العام لا يحتاج
هو ايضا حقيقي له بها وقد عرفت ما يشهد على ذلك وهو ورود الاشكال المذكور
سابقا على ظاهر القول بكون الوجود فردا حقيقيا وقد اشرنا الى دفعه
عند شرح قول المصنف وبتكثر بتكثر الموضوعات والتوضيح ان ورود الاشكال
كان من وجوه ثلثة احدها من حيث ان المهية اذا لم تنفك عن الوجود
في الخارج كان الوجود صفة خارجية وقيام الصفة الخارجية بالمهية
يتوقف على وجود المهية قبل الصفة وهو محال في صفة الوجود وثانيها

من حيث ان الوجود هو نفس تحقق الماهية لا بها يتحقق الماهية وح يلزم ان يكون
الوجود امرا ينضم الى الماهية فيوجد به وهو ايضا محال كما مر وثالثا من حيث
ان المجعول عند المحققين هو ان المجعول نفس الماهية لا الوجود ولا اتصاف الماهية
بالوجود كما سيأتي وح يلزم كون الوجود ايضا مجعولا ووجه الدفع عن
الوجه الاول ان عرفت وهو ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود
الموصوف اذا كانت الصفة خارجية اى موجودة في الخارج بمعنى كون
الخارج ظرفا لوجودها لا اذا كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لتحققها
وعن الثاني انه لا نسلم انه يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالماهية
قياما حقيقيا ان يكون ما هو فرد له امرا ينضم الى الماهية بل الماهية اذا صدرت
عن الجاعل فكانت كان كونها موجودة بها لا انه نفس كونها موجودا
يميز عند العقل من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما لا ينفك عنه
الماهية في الخارج لكونه فرع الانتزاع بل الكون الذي لا ينفك الماهية عنه
في الخارج وهو كون خاص متحد مع الماهية في الخارج وهو المسمى بالانية وهو
مختلف لاجل باختلاف الماهيات الا ان تلك الانيات المختلفة مشتركة في
هذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقائق المختلفة في مفهوم عرضي ومعنى
كون عروض تلك الانيات للماهيات في العقل ما عرفت من ان المعقول
يعتبر الماهية من غير اعتبار تلك الانية وعن الثالث ان المراد بكون المجعول
هو الماهية هو نفي توهم ان يكون الماهيات ثابتات في العدم بل الجعل ووجود
ثم يصدر عن الجاعل الوجود او الاتصاف الماهية بالوجود فاذا ارتفع هذا

الوجه

التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعد التسليم
بتيقن ان لا ماهية قبل الجعل والى هذا ذهب المتأخرون وذهب استاذنا المحقق
المحقق الالهي قدس سره في الجعل المجعل الوجود فانه يفرض يكون الوجود
مجعولا بالذات والماهية مجعولة بالعرض على عكس ما توهمه القوم وبطانته كلام
المصنف في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر عن المبدء الاول شيء
كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول
غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن مهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر
عن الاول هو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود و
هو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدء الاول
لو لم يفعل شيئا لم تكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل تكون الوجود تابعا لها
لكونه صفة لها انتهى وهذا ليس كثير استبعاد فيه بل ما هو حقيقي عند القوم
من تحقق الافراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفته وانما الاستبعاد فيه على
القول بكون الوجود امرا اعتباريا محضا وذهنيا صرفا وقد مر مذهبنا مذهب القوم
ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين كما مر ليس الا مذهب القوم
الا ان المتأخرين لم اقف على وجه فرد وه عليهم فليتثبت في جميع ما
حققناه تحقيق عرضي الاختلاف بين وجود ووجود انما يمكن على احد
احد محالين كون وجود اقياما بذاته لا بماهية ووجود آخر قياما بماهية وثانيهما
ان يكون وجود اقياما بالماهية ووجود آخر قياما بماهية آخر فحينئذ يكون الوجودان
مختلفين اختلاف الماهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود اقياما بذاته

تحقيقا ل

بيان الاختلاف

حقناه

لا بمهية بان يكون الوجود ان كل منهما قايم بذاته مع دون مهية لان المغايرة
في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود وذو الوجود في الوجود القايم
بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي
الوجودين مهما فرع على مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعا
لمغايرة ذي الوجودين لزم الدور وايضا المغايرة بين الشيئين اما بالحاد
او بالموضوع او بتمام المهية او ببعض المهية اذ المغايرة بالعوارض فرع
على المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة فحيث لا مادة ولا موضوع لا يتصور
المغايرة والاختلاف اصلا وبهذا معنى قولهم لا تميز ولا اختلاف في طرف
الشر ومحضه فليتحفظ بهذا التحقيق فان ذلك مندفع الشبهة المنسوبة الى
ابن كمونه كما سيأتي ان شاء الله العزيز اشارة عرفانية اعلم ان ما نقلنا
من بعضهم سابقا في توجيه كلام الصوفية في وحدة الوجود وما يناسب مذهب
الحكماء على ان ضعفا من تحقق الحقايق المختلفة للوجود فاذا كان للوجود حقايق
مختلفة متحققة يمكن ان يتحفظ بكون تلك الحقايق غير مختلفة بتمام الحقيقة بل بالشدة
والضعف فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في المظاهر التي هي المهيات
بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص ولما كانت الوجودات المتفاوتة
قايمة بالمهيات متعينة بتعيناتها لم يلزم ان يكون اصلا فيها في نفس حقيقة
الوجود ليلزم التشكيك في الذاتي على ما في تعيناتها القايمة للمهيات المختلفة
وبهذا ظهر ان الحقيقة اختلاف في ظهورات الوجود كثرة وقلة بل لما كان
اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا لاختلاف المهيات فمع قطع النظر

عن المهيات في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون الفرق بين هذا
المذهب ومذهب الحكماء ان الحكماء يجعلون الواجب بمرتبة واحدة فهي
تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين من المهيات والصوفية يجعلون الواجب تلك
الحقيقة لا بشرط ان يتعين بشيء من المهيات فيكون كل حقيقة وجودية واجبة
اعتبرت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعين وممكنة بشرط التعين فيكون
الممكنات في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد
الكثير فيها هو واجب ولا كون شيء من الممكنات فردا للواجب ولا حاجة الى ان
يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة في حد ذاتها كالكلي الطبيعي او انها متعينة
بتعين لا ينافي شيئا من التعينات كما اركبوه له وعليه ما اشرنا اليه سابقا
بل هي متعينة بنفس هذا التعين ينافي جميع التعينات حيث تمتنع ان تؤثر فيها
شيء من التعينات وتتعارضها معارضة تاثير كمعارضة العوارض المشخصة للمهيات
وانما المعارضة التي للتعينات معها هي معارضة تاثر وانفعال منها كمعارضة المعلول
للعلة ولا دلالة على ان تعلل ان ذلك طور وراء طور العقل الا ان يراد بالعقول العامية
الرسمية فيكون اكثر المسايل العقلية كذلك وهذا الوجه انما هو على مطاوعة ظاهر
قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للجزء والانقسام قد انبسط
على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يكون شيء من الاشياء بل هو حقيقتها و
عينها وانما امتازت وتعددت بتعينات واعتبارية وبمثل ذلك
امثلة لا حاجة الى ذكرها وقد يوجه بحيث لا يلزم التعلل بالانبساط ومخالطة
مع التعينات لعدم امكان عروض الوجود الذي هو الواجب العالم بذاته لشيء

لا مهية ج

يمكن ان تحقيق يدفع به شبهة

باعتبار اضافاتها ج

وبمثل هذا يظهر الجواب عن قوله عليه السلام مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة منه رضي الله

من الماهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب لذاته كل مفهوم مغاير لحقيقة الوجود
كالانسان مثلا فانه مما لم ينضم اليه الوجود يجوز ان لا يوجد في نفس الامر لم يكن
موجودا فيها قطعا ومما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه
موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى
غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه محققا موجودا الى غيره فهو ممكن
اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير
موصوفا او وجودا فكل مفهوم مغاير للوجود ممكن ولا شيء من الممكن بواجب
فلا شيء من المفهومات بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا
يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ومستغنيا في كونه موجودا عن غيره ذاته
وان كان المتبادر من لفظ الموجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان المتبع
هو ما ادى اليه البرهان لا غير وما اوجب كون الواجب جزئيا حقيقيا متعينا بعين
ذاته قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا لكونه هو الواجب كذلك فلا
يكون الوجود مفهوما كليا يمكن له افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد
ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود
المطلق المجرد عن التقيد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض
الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى صفة
الوجود القائم بذاته وتلك النسبة عبارة عن مختلفة والحاء يشتمل يتعذر
الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا كذا ذكره
المحقق الشريف ملخصا لما ذكره بعض محققي مشايخهم والله تعالى اعلم

المغايرة للوجود

الا الراسخون في العلم وتبعه المحقق الدواني في اختيار هذا التوجيه ونسبه
الى ذوق المتألهين وهو انما يناسب مذهب المتكلمين النافين لكون الوجود
زائدا وزيادة حقيقية كما لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من جوع
فان كون الوجود موجودا بذاته ومستغنيا في كونه موجودا عن غيره ذاته انما
يسلم في الوجود القائم بذاته وهو الذي لا يمكن ان لا يكون قائما بنفسه من
الماهيات ولا شبهة في كونه واجب الوجود فمن اين يلزم ان لا يكون وجود غير
ذلك قائما بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها وما ذكر
من وجوب كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو في حقيقة وجودية قائمة بذاتها فمن
اين ان مفهوم الوجود الذي هو الكون في الاعيان ليس بكلي وليس له افراد
حقيقة بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بالماهيات الممكنة فان بنى ذلك على ما
عليه مذهب المتكلمين من وجوه الاشكالات المذكورة فوجوه الدفع ايضا قد
عرفت مما ان الكلام في هذا البيان المنقول وانه كيف يتأتى ذلك المطلوب
وانما تشبثنا في هذه المسئلة بهذا التطويل الذي لم يكن عنه من محيد لكونها

يدل؟

لكونها اهم اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد **المسئلة الثامنة والعشرون**
ان الوجود المطلق ليست بصفة تعينية بمعنى كونها موجودة في الخارج بل
هي صفة عقلية موجودة في العقل فقط واليه اشار المصابوته والوجود الذي
المطلق من المحمولات العقلية فاشار بقوله من المحمولات الى انه صفة البتة
وليست بذات وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض وقوله
لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجود

المطلق المشترك فيه مفهوم مصدري ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء عن
المحل وهو ظ جدا وقوله وحصوله فيه بيان للدعوى الثانية اى ولا مناص حصول
الوجود في المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه مذكور المراد انما والمحال واحد
وذلك ظاهر مرارا من لزوم كون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود المسئلة
الثانية والعشرون في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض منها هو التصريح
بهذا الحكم والا فهو لازم من المسئلة السابقة وكذا الغرض عد عدة من المعقولات
الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا من احوال الوجود فعال وهو ال الوجود
المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت المراد من المعقول الثاني وهو
ان يكون الشيء مع كونه من العوارض العقلية مما ليس له ما يحاذي به في الخارج
والوجود كذلك لانه من المحمولات العقلية كما مر وليس في الخارج والوجود الخاص
المتحصل مع الماهية في الخارج وان كان لكونه فردا للوجود المطلق مما يطابقه
في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج بمعنى كون الخارج
ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو اعتبار
كونه ماهية وقد عرفت ان المراد من كون الشيء مما يطابقه موجودا في الخارج
بالمعنى المذكور هذه في الوجودات التابعة للماهيات واما الوجود القائم
بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار موجود باعتبار فهو باعتبار كونه وجودا
فرد للوجود المطلق ومطابق له لكنه ليس كما بهذا الاعتبار موجودا في الخارج
بالمعنى المذكور بل الموجود في الخارج بهذا المعنى هو الاعتبار الآخر اعني
اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يصح ان يعتبر في ما يطابقه كونه فردا للذات

في الخارج الا يكون ما يطابقه

للمفهوم

للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد مر ان مفهوم الوجود المطلق
عرضي لافراده التي هي الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا
اى من المعقولات العدم وجهاتها اى جهات الوجود والعدم يعني الوجوب
والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية فليس شيء منها ما يطابقه في
الخارج وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية
والنوعية فان كل واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية و
المراد بالماهية كون الشيء ما هو هو شيء آخر مثل الحيوان الناطق للانسان
فكون الحيوان الناطق ماهية للانسان امر عرض الحيوان الناطق اذا حصل
في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج فان في الخارج هو الحيوان الناطق
لا كونه ما هو هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم في
العقل بالقياس الى امور اخر باعتبار صدقه عليها وعدمه وليس لهما ما يطابقه
في الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلية او جزئية والفرق بين الكلية والجزئية
ان الالتصاق بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الالتصاق بالجزئية
فان زيدا جزئي في الخارج مع كون كلا الوصفين عقليين والسر في ذلك هو
ان مناط الجزئية انما هو الخصوصية بالعوارض المشخصة وهي تكون في الخارج
ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا في العقل فتدبر وكذا الذاتية
والعرضية اعني كون الشيء ذاتيا لشيء آخر او عرضيا له او جنسا له او فصلا
او نوعا له جميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد
مر تحقيق المراد من المعقول الثاني سابقا فليرجع الى هناك ان احتيج اليه

المسئلة الثلثون في مباحث احكام متعلقة بالوجود والعدم

باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار العقل اياهما فاشار اليها بقوله وللعقل
ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين
متوقف على تصور النقيضين فيتصف العقل بصورتي النقيضين وصورتا
النقيضين تقتضيان لكون الحاصل في الذهن حقايق للاشياء على التحقيق
فيلزم اجتماع النقيضين ولا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الغير الاصيل
والمستحيل انما هو اجتماعهما بحسب الوجود الاصيل كما مر من ان اتصاف الذهن
بصورة الحرارة ليس اتصافه بالحرارة مع كون صورة الحرارة هي حقيقة و
كذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل
بالوجود والعدم معا لكن الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم الصادق
اصيلا وظليا ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي
كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلي وذلك لعدم
تناقضهن وحتى عدم العدم اي رفع المعدوم المطلق فيكون المراد من
تصور الرفع هو التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق اما ان المراد من
العدم هو المعدوم فلانه الذي يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع
ويحتاج الى الرفع كما ذكرنا لا العدم وايضا هو المسمى بالثابت والمتحقق
تكون صحة الحكم عليه من حيث انه متصور بلا تناقض لا العدم اذ لا فرق بين
العدم وسائر المفهومات في صحة الحكم وفي انه لا يتوهم من الحكم عليه تناقض
فيحتاج الى الرفع وما ان المراد هو المعدوم مطلقا فانه لا شيئية في

العقل

العقل لعدم المعدوم من وجه لشيئية عليه بان يمثل العقل المعدوم المطلق
في الذهن فيصير موجودا ذهنيا فان التمثل في العقل هو الوجود العقلي و
انما قال ذلك لان الرفع فرع الوجود وترفعه اي ذلك التمثل في الذهن
الذي هو الوجود الذهني بان يفرض ذلك التمثل غير متصف بهذا التمثل
ثانيا باعتبار كونه متمثلا في الذهن غير ثابت باعتبار فرض عدم الصافه
بهذا التمثل ايضا وهذا معنى قوله وهو ثابت باعتبار قسم اي للثابت
باعتبار وقوله ويصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة
وهي انهم حكموا بان الحكم مطلقا سواء كان ايجابيا او سلبيا يستدعي تصور
المحكوم عليه ويلزم من هذا ان المعدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه لامتناع تصوره
والا لم يكن معدوما مطلقا حاصل الجواب ان علة الحكم بالامتناع عليه فقدان موضوع هذه
القضية وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موصوف
بصحة الحكم عليه وبنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين
وتقرير الجواب انه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلق
يمتنع الحكم عليه من حيث انه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض لان موضوع
هذه القضية احدهما كونه متمثلا في الذهن وموجودا فيه بالفعل وبهذه الجهة
صار محكوما عليه بهذا الحكم والاخر كونه معدوما مطلقا لا بالفعل بل بالفرض
وبهذه الجهة سرى الحكم بامتناع الحكم عليه اليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين
من جهة واحدة بل بالجهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان
احدهما موجود والاخر مفروض والحاصل ان معنى قولنا المعدوم المطلق

هذا حكم ك

ذو جهتين ع

من جهتين ز

يمتنع الحكم عليه ان هذا المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لامتنع
الحكم عليه فلا اشكال اصلا وفي بعض النسخ بدل هذا القول قوله ولا يصح
الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا ناقض والحال واحد وقد يجاب
بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم
بل موجود في الذهن وكل من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراده
هذا المفهوم وليس في الحكم باستناع الحكم الثابت عليه غير موجودة اصلا
لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن وبهذا يندفع ما قيل ان الحكم في القضايا
المحصورة على المفهوم لانه هو الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد
لكن يسري منه الحكم اليها على ما هو مذهب الحكماء والمحققين كما قيل ويرد على
هذا الجواب ان الافراد اذا كان متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن كان
هو ايضا موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن معدوما مطلقا فتدبر لشلا يتوهم
ورود ما قررنا ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء
ليس الموجود الا الثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بهما بالتمايز
مع استدعاء ذلك تصورا ليس بثابت في الذهن المستلزم للشتوة في الذهن
بالفعل لكن لا محذور فيه لما عرفت في بعض النسخ ولهذا اي لتقسم الموجود الى
في الذهن فالحال واحد وقوله وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين
ولو فرض لا هوية كان حكما حكم الثابت جواب وحل مقدر تقريره ان الحكم
بالامتياز يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل ويلزم ان
يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية فيه وهو محال بالبداهة وتقرير الجواب

منع وكل الاشتراك ان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس
اللاهوية هوية ولو سلم وفرض ان يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية
فيه وهو محال بالبداهة وتقرير الجواب منع وذلك هوية كان حكما حكم الثابت
فلما ان يكون امرا ثابتا باعتبار غير ثابت باعتبار كما هو كذلك يمكن ان
يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار بلا محذور واذا حكم الذهن
على الامور الخارجية بمثلها يعني اذا كانت القضية خارجية او حقيقية بان يكون الحكم
فيها باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا او مقدرا فانه يكون حق الطرفين
كلاهما موجودين في الخارج اما بالذات كما في حمل الذاتيات مثل الانسان
حيوان او بالعرض كما في حمل العرضيات مثل الجسم ابيض وزيد اعمى لان مثل
الانسان ممكن لان الحكم فيه على الموجود الذهني اذ معناه اتحادهما في الذهن
وان الحق ان يكون الموضوع وجود في الخارج وجب التطابق بين النسبة الحكمية
والنسبة الخارجية والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس
النسبة لا لوجودها في صحيح الحكم والا فقد يكون صحيح باعتبار مطابقته
لما في نفس الامر وان لم يمكن الحكم على الامور الخارجية بالامور
الخارجية بان لم يكن الحكم بالاتحاد في الخارج كما مر بل كان الحكم باتحاد
الطرفين في الذهن ويكون القضية لا محالة ذهنية والحكم على الامور الذهنية
بالامور الذهنية والطرفان موجودين في الذهن وان كان لاحدهما
او كليهما وجود في الخارج ايضا كما عرفت فلا يجب في صحيح المطابقة
لما في الخارج بل يكون صحيحة باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وذا

نفس الامر فمعنى كون الشئ فى حد ذاته على ان يكون المراد بالامر هو الشئ نفسه
فمعنى كون الشئ موجودا فى نفس الامر هو كونه موجودا فى حد ذاته والمراد من كونه
موجودا فى حد ذاته هو كونه موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتباره
المعتبر سواء كان ذلك الوجود فى الخارج او فى الذهن فان كون الوجود
فى الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج
مطلقا ومن الذهن من وجه اذ كل ما فى الخارج فهو فى نفس الامر من غير
عكس وليس كل ما فى الذهن فهو ما فى نفس الامر اذ ما هو فى الذهن ما هو
مجرد فرض الفارض لا غير كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو فى الذهن دون
الخارج فهو مجرد فرض الفارض اذ فيه ما ليس بفرض فارض كالحيوان
مثلا وبين الخارج والذهن عموم من وجه فان انية الواجب مثلا لا يمكن
ان يحصل فى الذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة
بين الشيئين هى اتحاد ما فى الوجود عليا هو المراد من الحمل كما يأتى
سواء كان الوجود خارجيا او ذهنيا فهو اعنى الحكم حكاية واخبارا
عن نسبة واقعة هى المحكى عنها وهى خارجية لا محالة عن الحكاية سواء كانت
خارجية او ذهنية وبهذا هو المراد من قولهم ان الصدق مطلقا هو مطابقة
النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية
فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى منقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية
والمراد بالخارج ههنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية بهذا المعنى
هى المقابلة للنسبة النفس الامرية فى كلام المصنف وهى بالمعنى الاول هى

نفس

نفس النسبة النفس الامرية التى هى اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الثانى مطلقا
ومن النسبة الذهنية من وجه فتأمل حتى يظهر لك كيفية التعصى عن
الاشكال الذى يورد ههنا فى مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية
المحققة فى ضمن النسبة الذهنية لوجوب كون المطابق مغايرا للمطابق وقد مر
سابقا وجه توضيحه ان النسبة الذهنية التى هى الحكم بمعنى الايقاع وفرض
الفارض بالفعل مغايرة لنفسها من حيث هى بحيث لو لم يوجد تعرضها
بالفعل لكانت من شأنها ذلك كما فى زوجية الاربعة وساطعية كون الاربعة
فى حد ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر حكم بزوجيتها بخلاف زوجية الخمسة فان
الخمسة ليست بهذه الحيثية فى حد ذاتها بل تحتاج مرتبة تعرض المهية سابقة على
تعرض الوجود مطلقا كما مر فاذا كنا الاربعة زوجا سبق على كون الاربعة
زوجا فى حد ذاتها الا ترى انه يصح ان نقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا
لان الاربعة فى حد ذاتها زوج وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة
كذلك هذا واما ما قال من ان نفس الامر هو العقل الفعال وكل حكم مطابق
لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق الشريف فيه
ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد وهو
ان يجعل الامر مجازا فى مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات والنفوس
يتدرج فيه وصف الاحكام الثابتة فى العقل الفعال بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وقد يعترض ايضا بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات
فى جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتى

الذهول والنسيان طارئ في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا
وح فلو كان المطابق للامر ارتسم فيه صادقا فح نفس الامر لكانت تلك
الكواذب صادقة في نفس الامر انتهى واجاب المحقق الدواني عن الاعراض
الاول بان المطابقة لا يستدعي المغايرة بالذات والاعتبارية متحققة كما
وايضا المفهوم من كلام ارسطاطاليس في اقاويله ان علم الخطاء اجل
من ان يوصف بالصدق انما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق
للواقع وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به
صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز
ان لا تكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ
فيجوز ان يكون العقل الفعال شاهدا مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع
الكواذب الحفظ فقط فتكون خالية من حيث التصور لا من حيث التصديق و
ليس عليه ان يح يكون العقل الفعال خزانة للمتعلق والتصديق لانفس التصديق
علم يحفظ التصديق بالكواذب ولا يظهر الفرق بين العقل والنسيان فيه و
بالاظهر ان يختار ان العقل الفعال خزانة للعلوم واللازم ح غير كونه
خزانة للتصديق بالكواذب ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه لا ارتسام
نفس التصديق بها فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب ومتصفا بالتصديق بها
لان هذا ارتسام الاتصاف على حصول الصفة للموصوف بتبعه لا بصورتها هذا اذا
عرفت هذا فمعنى قوله لا امكان لتصور الكواذب بمواده انما يجب في صحة
النسبة الذهنية التي هي الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابقة لما في

قيل

نفس الامر

نفس الامر لانه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالي بط
لان ههنا نسبة متصورة كاذبة لا محة كما في قولك الخمسة زوج وهي نفس
النسبة التي هي مجرد الحكاية وهي مجرد فرض الفارض وليست ههنا نسبة
محكي عنها مطابقة لها لا في الخارج ولا في الذهن فالمراد من التصور بمعنى المطلق
المتحقق في ضمن الحكم المسئلة الحادية والثلثون فيما يتعلق بالحمل وتمهيد ذلك
قال تم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والا فقدم ذلك
في اول كتب المواد الثلث ثم قال والحمل اما بالاتحاد كما يسند الى الطرفين
من وجه اي ذاتا ووجودا او بالمغايرة من وجه اخر اي ان مفهوما فمعنى الحمل
المفيد هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجب الحمل الاتحاد من
وجه فلان معنى الحمل ذلك واما ان ذلك الوجه هو الوجود والذات دون
المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود واما وجب المغايرة
من وجه اخر هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل مفيدا بل كان طلب الشيء
لنفسه ولو اريد تعريف الحمل مطلقا قيل الحمل هو الحكم بالاتحاد المتغايرين مطلقا
سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد يقال الحمل هو الاتحاد وهو
يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة
الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير
ذلك فكذلك الحمل الا ان الشهير افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود ولذلك
قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في الوجود
اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على النوع وات

او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والآخر موجودا بالعرض كما في حمل العرضيات
عليها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني ان مابه الاتحاد
وهو الذات اعني ما صدق عليه المفهومان قد يكون عين احدهما اي
يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدقا عليه سواء كان موضوعا كقولنا
الانسان كاتب او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي لا
يكون احد المفهومين بل مفهوم ثالث تمام حقيقة ما صدقا عليه كقولنا الكاتب
ضاحك فان شيأ من مفهومي الكاتب والضاحك ليس تمام حقيقة ما صدقا
عليه اعني زيدا مثلا بل انما تمام حقيقة مفهوم الانسان والتغاير لا يستدعي
قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القيام لو استدعاه جواب اشكال
يورد على الحمل الاولي مطلقا تقريره ان الحمل محال ولا وجب التغاير لئلا
واذا وجب وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير لو لاه
لم يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما اجنبيا عن الآخر كما بين السواد والرومي
بخلاف البياض والرومي فلولا القيام لم يكن حمل احدهما عليه اولى من حمل
الآخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالآخر فالآخر يجب ان لا يتصف به ومع
نفسه والا اجتمع المثلان فيلزم قيام الشيء بمجالس يتصف به وهو جمع
النقيضين فان قيل بيان اجتماع المثلين يشتمل على الحمل لانه حمل فيلزم البطلان
الشيء بنفسه اجيب بان له ان يقول انا ان نسلم ان الحمل صحيحا اولا والثاني
نفس المطلوب فلا حاجة الى بيان وعلى الاول تم البيان ويلزم بطلان الحمل
وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه انه يلزم حينئذ بطلان

القيام في ج

ما ادعاه وهو قوله الحمل محال لان غرضه ابطال الحمل الاولي وربما يحرر
دعواه بسلب الصحة عن الحمل على ان له ان يقول مقدماتي البرهانية لكم وهذا
ايضا الزامي لكم فيلزمكم الاعتراف بفساد الحمل وتقرير الجواب منع استدعاء
الحمل القيام مطلقا لصحة قولنا كل انسان ناطق مع عدم تصور القيام بين
الكل والجزء والاجنبية انما يلزم لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات
ولو سلم فلانا نمنع استدعاء اعتبار عدم ما هو قائم في قيامه بالآخر بل الذي
يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المثلين هو عدم اعتبار القيام وهو اعم من
اعتبار عدمه ليلزم اجتماع النقيضين واثبات الوجود للمهية لا يستدعي
وجودها قبل وجودها جواب سنك يورد على الوجود على المهية اتحادا تقريره
ان اثبات الوجود للمهية يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون ثابتا
للمهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون ثابتا للمهية الموجودة فيلزم وجود
قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت للمهية المعدومة ولا للمهية
الموجودة بل للمهية من حيث هي وقد مر بيان ذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين
ولا وجود المهية قبل وجودها فان قيل ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت
المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للمهية وجود المهية قبل ثبوت الوجود
لها فيلزم وجودها قبل وجودها بلا مهلة غاية ما في الباب ان ذا وان كان المثبت
له هو المهية من حيث هي وكان الوجود غير موجود في الخارج لا يلزم الاشكال
في اثبات الوجود الخارجي للمهية لكون الوجود سابقا ذهنيا والمسبوق خارجيا
لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل المطلق بأي نحو كان فيلزم كون المهية

موجودة بالوجود الذهني قبل ان تكون موجودة بالوجود الذهني وكذا موجودة
بالوجود المطلق قبل ان تكون موجودة بالوجود المطلق ولا يخفى سخافة مع
قطع النظر عن استحالة كيف يصح قولك اثبات الوجود للماهية لا سيما على وجودها
قبل وجودها قلنا نوع هذه شبهة قد ادركها المحقق الدواني لاجلها قاعدة الفرعية
التي قد تلقتها الجمهور بالقبول وادعوا كونها ضرورية جدا كما مر مرارا وذهب
الى ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في
نفسه او كان عين ثبوته في نفسه وجعل كلام المصاحبها اشاره اليه واستشهد
بكلام الشيخ في التعليقات من قوله وجود الاعراض في انفسها هو وجودها
في موضوعاتها سواء ان العرض الذي هو الوجود لما كان محتاجا لها محتاجا
الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا
لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود
وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس
وجود موضوعه وبوجود غيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود تلك
وقوله او ان سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى
ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية فالوجود الذي للجسم
هو موجودية الجسم لا كمال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا
يكفي فيه البياض والجسم هذه كلمات الشيخ قال ويتخلص منها ان نسبة الوجود
الى الماهية ليس كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض تصير موجودة بتلك
النسبة بل هي عين وجودها والماهية تصير موجودة قبل هي عين وجودها فلا لزم

بنسبة الوجود الى ماهيته

لا يتأخر

لا يتأخر عن وجود الماهية انتهى وانا اقول ما يتخلص من كلمات الشيخ ص
صدق لكن لا يقتضي ذلك انكار قاعدة الفرعية والفرار منها الى الاستلزام
كما زعمه ولا استثناء الوجود عن تلك الكلية كما زعمه غيره وذلك لان مقتضى
تلك القاعدة الكلية هو ان ثبوت شيء لشيء يتأخر عن وجود المثبت له وحريح
كلام الشيخ هو ان ثبوت الوجود للماهية ليس ثبوت شيء لشيء بل هو نفس ثبوت
شيء وبهذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة وهو المراد من كلام المصاحبها ان
قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للماهية مستدعيا لكون الماهية موجودة قبله
فلم لا يجوز ان يكون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج وهم حكموا
بكونه في العقل قلت قد مر مرارا ان المراد من كون الاتصاف بالوجود
في الخارج هو كون الوجود موجودا في الخارج قائما بالماهية بان يكون
الخارج ظرفا لوجود الوجود عينا هو شان سائر الاعراض لا نفس كون
الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود كيف
وقد نقلنا سابقا من كلام المصاحبها في شرح الاشارات ان الماهية لا يمكن
ان ينفك عن الوجود لا في الخارج ولا في الذهن وان الحكم بكون الاتصاف
بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر الماهية دون الوجود ويميز
بينهما ويجعل احدهما موضوعا والآخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود
مقتضيا للوجود السابق وسلبه عنها لا يقتضي تميزها بل ينبهها لاثبات شيء
وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرط صواب سكت ليورد عينا على
الوجود عينا الماهية سلبا اعني سلبه عنها وهو معنى حمل العدم عليها توزره

ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي تميزها عن غيرها من الماهيات ليتعين لكل من
بينها وهو يقتضي وجودها فحصول الوجود للماهية شرط لسلبه عنها وهو جمع بين النقيضين
وتقرير الجواب انا لا نسلم ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي تميزها ان اريد تميزها
في الخارج بل انما يقتضي تميزها اي اشتهارها في الخارج لانه يقتضي اثبات
ذاتها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت هو الاشتهار ويلزم
من ذلك ثبوتها في الخارج وسلمنا ان اريد تميزها في الذهن فانه لا يلزم الماهية
لكنه ليس شرط لسلب الوجود عن الماهية اعني للاتصاف بها واشتهارها بل هو شرط
للحكم بالاشتهار من غير محذور انما اذا كان المسلوب هو الوجود الخارجي فقط
وانما اذا كان المطلق او الذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني
شرطا للحكم ح ان يكون الحكم مشروطا بتصور الماهية وكونها موجودة في الذهن
لا ان يكون اشتهارها ذهنيا او مطلقا مشروطا بذلك هذا وانا لا نسلم ان الحكم
يكون مهية منتفية ومعدومة مطلقا او في الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا
للواقع وصادقا في نفس الامر لما قال المحقق الشريف ان كان ارتسام
المفهومات في الصور العالمية وجودا ذهنيا لها فلا نسلم ان يراد التقييد
بالصور الشيئية والا فان لم يمكن تصور الشيء بوصفها وجودا له في الذهن
بل تصوره بكنهه امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء
وجودا له في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق
عليه او لاحق به او ببعض الاوقات والحمل والوضع من المعقولات
الثانية فانا اذا قلنا الجسم اسود وليس هناك في الخارج امر حامل بالسواد

هو الحمل

هو الحمل ولا بالجسم هو الوضع بل ان هما الا امران يعتبرهما العقل كما في سائر
المعقولات الثانية على ما عرفت يقالان اشتقاقا اذ يقال المحمل والموضوع
على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف والاخص
او على العكس والوضع بالعكس ولما كانت الموصوفية بمنشأ الموصوفية
فان الصفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع اورد حكمها غيب حكم
الحمل والوضع فقال وليست الموصوفية ثبوتية والا لكونها من الامور
المتكررة فلو كانت موجودة في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخارج
لاستدعائها المحل فيحصل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا الى
غير النهاية فهي ايضا من المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما
اضافت الى الانسان بخلافها لكونها من الاوصاف التي يكون الخارج
طرفا لنسبتها فتشبه بالموجودات الخارجية بخلافها فتدبر **المسئلة**
الثانية والثلثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض
كما قال ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون الوجود
المنسوب اليه وجودا له كاشخاص الموجودات العينية مثل زيد و
هذا الفرس وكطبايع الكليات الذاتية والعرضية الثبوتية عند من قال به
بوجود الطبايع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والبياض
والابيض وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون الوجود المنسوب
اليه وجودا له بل لامر اخر يصدق هو عليه بوجه ما كالانسان الصادق
على الفرس والاعمى الصادق على زيد بل جميع العرضيات الصادقة

على معروضاتها وجميع المفهومات الكلية عند من لا يقول بوجود الطبايع في
الخارج وهذان القسمان موجودان حقيقيان لكون الوجود لهما حقيقة وكل
كان باعتبار ما صدق عليه في الثاني اذ الصادق وما صدق عليه متحدان
بوجه واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي فانه وان يقال لمسمى
زيد الموجود في الخارج الجاري لفظه على اللسان المنقوش صورة لفظه على
اللوح انه موجود في العبارة والكتابة لكن ذلك اطلاق مجازي على ان
الموجود في العبارة والكتابة ليس مسمى زيد ولا ما هو متحد معه بوجه بل في
الاول ما يدل على صورة الذهنية الدالة عليه وفي الثانية ما يدل على لفظ
الدال على صورته الذهنية الدالة عليه فصحيح الاطلاق ليس الا علاقة ما
الدلالة فظهر الفرق بينهما وبين ما سماه موجودا بالعرض

المسلك الثالث

والثلثون في ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين
الى جوازه لزعمهم انه مما يتوقف القول بحشر الاجساد عليه وذهب الحكماء
وجماعة من المتكلمين الى امتناعه مع القول بصحة الحشر الجسماني لعدم قولهم
بانعدام الاجساد بالكلية بل الى انتشار صورها وبقاء موادها مع تجرد النفوس
الناطقة وبقائها وانها بتعلق اجزائها وخروجها عن الاشتاع ويأتون
بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم عليه السلام
كما ياتي تفصيل ذلك في كتب المعاد انشاء الله تعالى واشارة المصنف
والمعدوم لا يعاد ثم اختلفوا فاوعى بعضهم الضرورة فيه واستحسنه الامام
فقال في مباحث المشرقية ونعم، قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته

السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة
المعدوم ممتنع وقد يقال ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان
كما انها طفرة في الزمان وكما ان حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان
آخر مع تخلل حصوله في امكنة ما بينهما محال بالبديهة كذلك حصول شيء في
زمان بعد حصوله في زمان سابق من غير ان يحصل في الزمان الذي بين
الزمانين محال بالبديهة واصح الوجوه في بيانه ان يشار الى الاول
بقوله لاستماع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود لتوقف
معنى الاعادة هو ان يكون شيء موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم
وجد في زمان ثالث ولا شك في انه اذا عدم كان قد بطل ذاته فلا
يكون ذاته ثابتة بناء على ما هو مسلم من مساوقة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته
ثابتة في الزمان الثاني لامكن ان يحكم على الموجود في الزمان الثالث
انه هو الموجود في الزمان الاول وقد اعيد كما في الصفات التي لا يلزم
من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها
مثل الجسم اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان
ثم اعيد عليه البياض في زمان ثالث فانه لا شبهة في صحة الحكم على الابيض
في الزمان الثالث انه هو الابيض في الزمان الاول وعلى الابيض في
الزمان الاول انه هو الذي عاد ابيض في الزمان الثالث فانه اذا
لم تكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود
الى الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع الحفاظ

وحدة الذات لم يمكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود الاول
وعلى الموجود الاول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث وذلك لعدم
استمرار الذات فلا يكون الموضوع واحدا الا ترى انه لو فرض موجود
مستأنف لم يكن نسبته المفروض انه معاد الى الموجود في الزمان الاول
اولى من نسبته المفروض انه موجود مستأنف اليه اعتبر ذلك بنقش حرف
كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضوع بعينه ذلك الحرف بعينه
وبنقش آخر كتب في ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب فيه اولا
ثم محي فمعنى كلام المصاد انه يمتنع الاشارة الى المعدوم الذي قد بطل
ذاته فلا يكون ثابتة ليحكم عليه انه هو الذي اعيد فلا يصح ذلك الحكم عليه
ولا يصدق لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم وان بطل ذاته
في الخارج لكنها ثابتة في الذهن يصح الحكم عليها قلت الموجود في الذهن
ليس هو الموجود في الخارج بعينه بل مثله كما مر وليس معناه انه يمتنع الحكم
عليه لاستدعاء الحكم بصحة العود وجود المحكوم عليه كما جعل عليه الاشاعرة
بل سائر المتأخرين في تحرير هذا الدليل فاعترضوا عليه باستدعاء الحكم
مطلقا سواء كان بصحة العود او بسلبها بل بصحة الوجود والحدوث
مطلقا ذلك فيلزم ان لا يصح الحكم عليه بامتناع العود ايضا ولا على
معدوم بصحة الايجاد مطلقا الى غير ذلك من الاعتراضات وكيف يتصور
من عاقل مثل هذا الاستدلال وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ
حيث قال في التعليقات اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده

الموضع د

في وقت آخر علم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا عدم
فليكن الموجود السابق ا وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن الحدث الجديد
ج وليكن ب ج في الحدوث في الموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه
الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه دون
ج فان نسبة ا الى احدهما مشابهة من كل وجه الا في النسبة التي ننظر هل
يمكن ان يختلف فيها او لا يمكن فكما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى
من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج فهو نفس هذه
النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل تؤول الخصم انما كان ج بل اذا
صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فيعتقد من حيث هو موجود ويبقى من
حيث ذاته بعينه ذاتا ولم تعتقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود
امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخر واذا لم يسلم ذلك في
لم يجعل المعدوم في حال العدم ذات ثابتة لم يمكن احد الحادثين مستمرا
لان يكون مدخولا له وهو الموجود السابق دون الحادث الآخر بل اما
ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان
المحمولان الاشتمال يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه
مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار
الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا او بحسب اعتبار
المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي
له الاثنينية الصرفة لا غير وقال في الشفا بعد ما اثبت ان المعدوم ليس

شيء وثابت وانه لا اشارة اليه ولا يخبر عنه بهذه العبارة ومن تنبيهنا
هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول
شيء يخبر بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه
وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما هو ليس هو لانه ليس
الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم
موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف انفا انتهى كلامه واشار
الى الوجه الثاني بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض
ان الموجود في الزمان الاول والثالث شيء واحد بعينه وقد انعدم
ذلك الشيء وبطل ذاته في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمان الاول
والزمان الثالث فتخلل العدم الذي فيه بين الموجودين فيهما اللذين هما
واحد بعينه كما هو المفروض وهو اعني تخلل العدم بين الشيء ونفسه
بديهي البطلان كيف وهو بعينه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو
اوضح من تقدم الشيء على نفسه بالذات الذي لاشاتيه في بداهة بطلانه
فان قيل لانم لزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل العدم
بين وجودي شيء واحد بعينه بحسب وقتين وبطلانه مم فلنا لما كان
ظرمان العدم مستلزما لبطلان الذات وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله
بين الوجودين تخلله بين الموجودين بالضرورة كيف واختلاف الوجود
يستلزم اختلاف الذات لكون الوجود اما عين الشخص او مساوقا
له فلا تتصور تعدد الوجود مع وحدة الذات المشخصة واعلم ان صاحب
المواقف جعل هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة حيث قال والخصم يدعي
الضرورة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى انا الضرورة فانما تحكم بتخلل العدم بين
الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون
المعاد هو المبتدأ بعينه واورد عليه شارح المقاصد انه مخالف لكلام
القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى هذا
واشار الى الوجه الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ اي
لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد وبين الموجود الاول الذي
هو قبل الانعدام للكون الزمان قسما من المشخصات كما سيأتي فيلزم اعادته
فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه ولو اعيد زمانه لم يبق فرق
بينه اي بين المعاد من حيث معاد وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ اذ
الفرق انما كان يكون المبتدأ في الزمان الاول والمعاد في الزمان
الثالث فاذا اعيد الزمان الاول ايضا مع وصف اوليته ليكون من
عوارضه الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الاول بل المبتدأ ايضا
في الزمان الثالث فيكون من حيث هو مبتدأ معادا ومن حيث هو معاد
مبتدأ وهذا جمع بين المتناقضين ايضا وهو معنى قوله وصدق المتناقضين
عليه وفيه فان قلت الفرق بينهما ان المبتدأ كان قبل الانعدام و
المعاد بعده قلت لما وجب في المعاد اعادة زمانه السابق ايضا
وهو سابق على زمان الانعدام فيصدق على المعاد ايضا انه قبل زمان
الانعدام ثم انه يلزم من اعادة الزمان السابق فيه ايضا اذ لا فرق

الواقع

بين الزمان المبتداء والمعاد اللذين قد تخلل العدم بينهما الا بالمعية
والبعدية الزمانيتين اعني كون الاول في زمان سابق والثاني في زمان
لاحق او باختلاف العوارض الغير المشخصة لو فرض لا معدد الشخص بالفضل
عن ان يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا فتنبه
والى هذا اشار بقوله ويلزم التسلسل في الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع
في النسخ والظاهر هو الماضي فهذه المفاسد الثلثة مترتبة على لزوم اعادة
الزمان الذي هو المعالي ولهذا جعلها دليلا واحدا وجعلها العلامة رحمه الله
والشارح القديم ثلث دلايل يحمل المبتداء على مستانف مثل المفروض
معادا بدلا عنه وبناء صدق المتقابلين على لزوم اعادة الزمان الذي
هو من المشخصات وتخصيص لزوم التسلسل باستتباع اعادة الزمان وذلك
بجعل كل واحد من المفاسد دليلا عليحدة للمقدم المذكور تقرير الاول لو اعيد
المعدوم لم يتحقق الى لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا
عنه في وقت اعادته فلم يتحقق بين المعاد والمثل المبتداء الا بالمعية
المثل ليس هو الذي فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم و
تقرير الثاني لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا بان الملازمة لو اعيد
ما زال عنه الوجود فالوجود الثاني اما غير الوجود الاول فلا يكون المعاد
هو الموجود الاول بل موجود آخر غيره واما عينه فيكون ذلك الشيء بعينه
مبتداء ومعادا فيصدق المتقابلان عليه وتقرير الثالث لو اعيد الزمان
الذي عدم لزم التسلسل في الزمان او لم يتحقق فرق بين الزمان المبتداء و

المعاد
المثل

والمعاد اللذين قد تخلل العدم بينهما لا بمجرد كونهما متغايرين كما
توهم الشارح القوشجي حيث قال وقد يحمل هذا الوجه الثالث على ثلثة
اوجه بحسب ما يلزم من المفاسد الثلثة التي قدروا الوجه بها وذكرنا
فان حمل المبتداء على المستانف يوجب التكرار لكونه متعرا في الوجه الاول
واما كون الزمان من المشخصات فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان
زيدا الموجود الساعة هو الذي كان بالامس حتى ان من نزع خلاف
ذلك نسب الى السفسطة وحكموا انه وقع هذا البحث للشيخ مع احد تلامذته
الذي ربما كان مصرا على كون الزمان من المشخصات فقال ان
ان كان الامر على ما تزعم فلا يتمشى الجواب لاني غير من كان بالامس
وانت ايضا غير من بالامس فبهت الذي كفر وقول سيأتي في تمشي
الشخص ان كون الزمان من جملة المشخصات انما هو بالاضافة الى
السابق واللاحق بمعنى ان زمان الشيء لا يمكن ان يكون مشتركا فيه
بين ما هو سابق عليه بالزمان او متأخر عنه بالزمان لا مطلقا فلو اعيد
الموجود في الزمان الاول في الزمان الثالث يجب ان يزيد الزمان
الاول في الزمان الثالث والا لزم اشتراك زمانين واحدين ما هو موجود
فيه وبين ما هو سابق عليه او متأخر عنه وايضا يمكن ان يقال ان في
الموجودات الزمانية زمانا من ازمنة وجودها متشبثا بها نحو الاتصال
من جملة المشخصات كالوان الزمانية ووضعها وكيفها من الالوان الواردة
عليه والاوضاع المتبدلة عليه والكيفيات العارضة لا غير

به يصير لازما فوصف العدم بعد الوجود لازم للمهية المقيدة وعارض للمهية
المطلقة فنقول ان اراد المستدل بالمهية المهية المقيدة فمختار كون منشأ الانتزاع هو
المهية أولا وزمانا كما عرفت وان اراد المهية المطلقة فمختار كونه شيئا عارضا لها
ولا يلزم ما هو مطلوبه اعني صيرورة الامتناع بعد جواز ان يكون فلك العارض
ممتنع الزوال عن المهية المقيدة به جايز الزوال عن المطلقة والحكم بامتناع
العود مختص بالمهية المقيدة واعلم ان هذا السند كان باعتبار التصرف في
الموضوع اعني المهية المعدومة وقد يسند المنع باعتبار التصرف في المحمول
اعني الوجود المعاد فيقال لجواز ان يكون الوجود الذي يقتضي المهية اولا وزمانا
امتناعه هو الوجود المقيد بكونه بعد العدم الطاري فلا يلزم امتناع الوجود مطلقا
او المقيد بقيد آخر اذ لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم او الاخص
الآخر ولا من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان اخص امكانا
اخص آخر وكون الوجود افراد واحدا في نفسه غير مختلف الا بالاضافة على تقدير
تسليمه لا يقتضي مساواة افراده الحاصلة بالاضافة في الامتناع والامكان
والوجوب كما توهمه صاحب المواقف ولنعم ايضا ان منشأ الامتناع على
تقدير كلا السندين انما هو اجتماع وصفي العدم اللاحق والوجود السابق
ودعوى الضرورة في خلافه غير مسموعة على طريقة ما توهمه الشارح اللاهيجي
من انا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف
مهية ما بالحدوث على الثاني ولم يخرج مهية من العدم على الاول وكذا المسبوقية
بالوجود والا لم يتصف مهية بالبقاء على الثاني واما على الاول فلان الوجود

الاول

الاول لم يفد المهية زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا فما بالذات لا ينفك عما
هي عليه من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماع امر مع هذا الاجتماع
واعلم ان المتكلمين جعلوا ذلك دليلا آخر تقريره على ما في شرح المقاصد ان
المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة انقلاب ما بالوجود الاول ان
افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سايل القوابل بناء على
اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابلية للوجود ثانيا اقرب واعادته
على الفاعل المختار ممكنة وشبهة ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدؤ الخلق
ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة
انه لا ينفك عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات والجواب
عنه يستفاد مما مر وتقريره ان اردت ان مهية المعدوم من حيث هي قابلة
للوجود مطلقا فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مهية المعدوم المسبوقة بالوجود
ايضا قابلة للوجود ولا ان يكون مهية من حيث هي قابلة للوجود المسبوق
بالعدم الطاري وان اردت ان مهية المعدوم على اي وجه اخذت قابلة للوجود
على اي وجه اخذ فهو ممنوع ولا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع ضرورة
ان الممكن ما يكون مهية من حيث هي قابلة للوجود مطلقا وكذا الممتنع ما يكون
مهية من حيث هي غير قابلة للوجود مطلقا على ان حديث الاقربية مما يبتني
على ثبوت المعدومات وارد عليه ايضا ان المعقول اذا حصل بالفعل
فقد برئ القابل من جميع مراتب استعداده وليس في القابل استعداده
لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابلية للوجود اقرب وكيف يعلم بالضرورة انه

لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما
الامكانية فالمراد منها ما يكون من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول
لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة بشرائط الفاعلية فان نسبة قدرته الى كل
مقدور على السواء فهي ايضا راجعة الى الاولى قال شارح المقاصد الاقرب
ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد
الى ما كانت عليه من الصور والكيفيات على ما يشير اليه قوله تعالى هل يحيها الذي
انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يثبت امتناع القابل والمستند
فضلا عن الاستعداد القائم به دليل آخر للمتكلمين ايضا قاطع على ما هو ان
الاصل فيما لا دليل على امتناعه الامكان كما قالت الحكماء كلما قرع سمعك
من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم تذكر عنه قيام البرهان والجواب
ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على اعادة المعدوم على ما
ان الاصل فيها على ما قال المحقق الدواني ان كان بمعنى الكثير الراجح
فيكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظ وان كان بمعنى
ما لا يصار عنه الا لدليل موبط لان الوجوب والامكان والامتناع
ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهية موضوعه فما لم تقم
دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومعنى ما قالوا الحكماء ان ما لا
دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يتوقف في بقعة الامكان
العقل الذي مرجعه الاحتمال لانه يعتقد الامكان الذاتي كيف وقد ذكر
الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة

الانسانية

عش في الآية الكريمة

ث

ا عرفت من؟

الستة الرابعة والثلثون في انقسام الموجود الى الواجب الوجود
والممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لان مطلقا
فانه سيأتي في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما
ان احوال الوجوب قد سبق بيانها واحوال الواجب سيأتي في المقصد الثالث
وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية فان العقل يحكم حكما ضروريا
بان الموجود اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب
او لا يجب له الوجود وظاهر انه لا يجب له العدم ايضا فوض كونه ممكنا موجودا
وهو الممكن ولا احتمال للوجود سوى ذلك وردت على الموجود من حيث قابل
للتقييد وعدمه على ما هو شان مورد القسمة في كل تقسيم من ان لا يقيد بشيء
من الوجود ولا بعدمه بل مطلقا لا بشرط من الوجود قابلا للوجود المقابلة
والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود
جواب كيف يرد فيقال معنى الامكان مشترك بين الماهية لا الوجود والعدم
وكونها قابلة لكل منهما وكل ماهية اما موجودة واما معدومة لا يمكن الخلو
منهما فاذا حكم على ماهية بامكان الوجود فان كانت موجودة فلا يقبل العدم
لاستحالة اجتماع النقيضين وان كانت معدومة فلا يقبل الوجود لذلك بعينه
فلا يصح الحكم بالامكان على الماهيات وتقرر الجواب ليس كون الماهية اما موجودة
واما معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ايضا متحققا
في حال الوجود والعدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار
العدم بجواز ان يكون باعتبار نفسها من حيث هي لا بشرط ان يكون موجودة

يوقف؟

ولا شرط ان يكون معدومة فانه يصح اعتبارها وملاحظتها كذلك وان كانت
غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار شئ لا يستلزم عدمه كما مر قرارا
ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار وانه اعلم
انه كما ان المحسوسات قد يكون آلة للملاحظة بعض آخر منها ولا يكون هو من حيث
هو آلة للملاحظة غيره ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه من هذه الجهة بحكم
من الاحكام ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا
بذاته ملتفتا اليه بنفسه كالمرآة فانها محسوسة بنفسها وآلة للاحساس بما يرتسم
فيها من الصور المحسوسة فاذا نظر اليها البصير فانها صورة وجهة صاحب المرآة فيها
لا يلتفت في هذه الحالة من حيث انه ناظر الى صورته الى المرآة ولا يلاحظها
بذاتها مع كونها محسوسة له في هذه الحالة لانه لم يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة
ومن هذه الجهة يمتنع من الاحكام بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا اليها بنفسها
ملاحظا لجوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها بما شاء حكم اراد وكذلك المعقولات قد يكون
آلة للملاحظة غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث انفسها وذلك
كجميع الصور العلمية الحاصلة من الاسباب في الذهن مثل صورة السماء الحاصلة
في ذهنك فانك اذا التفت اليها من حيث انها صورة السماء يكون
آلة لملاحظتك السماء وليست بملحوظة في نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها
من هذه الجهة وفي هذه الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا جعلتها ملحوظة
بذاتها والبعث اليها من حيث هو نفسها اعني من حيث انها شئ من الاسماء
وحاصل في ذهنك امكنك ان تحكم عليها بانها جوهر او عرض الى غير ذلك

وذلك

وذلك المعلومات المدركة بتلك الصور العلمية من حيث انها معلومات قد تكون
بعضها آلة للملاحظة بعضها غير ملحوظة بنفسها وغير ملتفت اليها بذاتها مثل الامكان
والوجوب واللزوم والاتصاف وامثال ذلك فالامكان مثلا معنى معقول
اذا اعتبره العاقل ليتعرف به حال الجهة بالقياس الى الوجود او العدم يكون
آلة له في تعرف حال الجهة والوجود ولا يلتفت اليه بما باعتبار نفسه ولا
يمكنه من هذه الجهة ان يحكم عليه بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب او غير
ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه يمكنه ان يحكم عليه بانه معنى موجود في الذهن وغير
موجود في الخارج وانه واجب وجوده وثبوته للجهة بناء على انه لازم للجهة الممكن
كما مر لا غير ذلك وغرض الفاضل من هذا الكلام رفع شك يورد ههنا فيقال لو اتصف
شئ بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن جهة الممكن وهو
محال علم ان الامكان لازم لجهة الممكن ووجب ايضا اتصافه بذلك الوجوب
لما ذكرنا وهكذا حتى تسلسل الوجوبات لئلا يلزم المحذور المذكور وتقرر الجواب
ان الامكان حين يحكم على الجهة باتصافها به آلة في التعقل لملاحظة حال
الجهة فلا يكون ملحوظا بذاته فلا يمكن الحكم عليه حينئذ انه واجب الثبوت للجهة ام
لا نعم اذا التفتا اليه في نفسه حكم عليه بانه واجب ثبوته للجهة وهذا الوجوب
ايضا حين حكم ان الامكان واجب الثبوت للجهة غير ملحوظ بذاته لكونه آلة لملاحظة
حال الممكن فلا يمكن ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى
ذلك الوجوب من حيث نفسه وهكذا فظهر ان الحكم على الجهة بالامكان من حيث
انه حكم على الجهة بالامكان لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب او عدم

التي هي معقول آخر ج

فيقال د

الامكان د

الوجوب ليلزم جواز زوال الامكان او الستلزم لو امكنا ان نعتبر الوجوب
ووجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا الى غير النهاية للزم التسلسل
لكن ينقطع اعتبارنا لانه حينئذ ينقطع التسلسل وهذا الشك مع جوابه يجريان في جميع
المفهومات التي تتكرر نوعا بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها الفرض وجود
فرد آخر كالملزوم مثلا فيقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وكذا لزوم لزومه و
هكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم
ويجاب بان اللزوم مثلا لا اعتبار ان احدهما من حيث انه خارجة بين اللازم
والملزوم وبهذا الاعتبار لا تتعرف حالها وليس من هذه الجهة المحكوم عليه
بشيء من الاحكام وتارة من حيث ان مفهوم من المفهومات فاذا لاحظ العقل
من هذه الجهة يحكم بانه يجب لزومه للازم وهكذا ينقطع الاعتبار فجميع امثال
هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا يلزم التسلسل في الخارج وينقطع ما يوجد
الاعتبار واعلم ان معنى كون الشيء كالملزوم مثلا اعتباريا ليس انه بارتفاع
العقل ليلزم انه لو لم يعتبره العقل او فرض عدم عقل وذهن لم يكن متحققا
متحققا او الانفكاك بل معناه كون موضوع ما في نفس الامر بحيث لو اعتبره
العقل لا ينتزع منه مفهوم المحمول فانك قد عرفت مرارا ان اشتقاق مبدأ المحمول
في طرف لا يستلزم اشتقاق المحمل فيه فان قلت اشتقاق مبدأ المحمول كالملزوم
وان لم يستلزم اشتقاق المحمل لكن بعض تلك اللزومات موضوع ايضا لبعض
آخر فاشتقاقه يستلزم اشتقاق المحمل ضرورة ان ثبوت شيء لشيء وان لم يستلزم
ثبوت الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا باشتقاق اللزومات

التي

التي هي مبادي الحوادث ليس معناه انها متحققة بالكلية بل معناه انها
ليست موجودة بصور متغايرة وان كانت موجودة بوجود ما ينتزع منه
وعنى الموضوع الاصل فالقدر الضروري من ثبوت المشتق له اعم من
ان يكون ثبوتا علحدة او ثبوت المنتزع منه اذ كان الاثبات بحسب
نفس الامر لا في الخارج كما في الاعتباريات فليتدبر وحكم الذهن
على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته للخارج العقل لان الامكان
عقلي قد مر ان الحكم اذا لم يكن بالامور الخارجية على الامور الخارجية
لم يكن في صحيح اعتبار مطابقته للخارج بل للخارج نفس الامر والامكان
كذلك لانه ليس من الامور الخارجية للامر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا
على الموجودات ايضا ولعل الغرض من هذا الكلام تحقيق كون اتصاف
الممكن بالامكان بحسب العقل كما هو في شأن المعقولات لا دخل توهم من
ذهب الى كون الامكان خارجيا متمكنا بانه لو لم يكن كذلك لم يكن الحكم
بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب المطابقة للخارج في
صحيح الحكم مطلقا والامكان المناسب لهذه الارادة فيما سبق حيث اثبت اعتبارية
الامكان المسئلة الخامسة والثلثون في حاجة الممكن الى المؤثر والدليل
ان الحكم بها ضروري كما قال والحكم بحاجة الممكن الى المؤثر لان الممكن
قوة الحكم بانتفاع الترجيح بلا مرجح ضروري اولي بجزم العقل به بمجرد
تصور طرفيه بان يتصور الممكن من حيث يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته
ويتصور المؤثر من حيث ان ايجاده به يترجح احد الطرفين المتساويين

للممكن على الآخر فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف بان
الممكن يحتاج في حصول الوجود او العدم له الى مرجح لامحالة وقد يشكك
في كون هذا الحكم اوليا بانا اذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها
اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا تجري فيها التفاوت
بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء التصديق لخفاء التصور
غير قادح في كونه اوليا لان التصديق الاولي بالا يتوقف حصوله بعد
تصور الاطراف على شيء آخر فخفاؤه وعدم حصوله مثله لا يقدح في اوليته
فالاولى قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لتركبها او لقلة
الاسباب المقتضية لاستحضار الذهن اياها والتصديق المذكور كذلك فانه قد
يتصور الممكن من حيث انه موجود او معدوم او شيء آخر لا من حيث انه ممكن
مستاوي الطرفين لذاته بعدم التفات الذهن الى معنى التساوي لاحتياجه
في حصول هذا المعنى الى النظر فان الحكم بكون المتساوي بالنسبة للممكن من الاسباب
المقتضية لاستحضار الذهن لا تصور الممكن بعنوان كونه مستاوي الطرفين فيكون
هذا الحكم نظريا مما يوجب خفاء التصور المذكور وان كان من الاوليات و
ليس المراد من نظرية هذا الحكم مما يوجب نظرية التصور المذكور كما توهم
فتوقف في الحكم المذكور لاجل ذلك فان قيل ما اشرتم به كلام المصنف
من كون اختلاف الاوليات في الجلاء والخفاء منحصرا في ان يكون الخفاء
لتصورات الاطراف وان كان مشتهرا فيما بين القوم لكن لا مانع ان يجعله
بعض اختلافا فاذا وقعتما بالنظر الى الاذهان المتعاونة بل بحسب الاوقات

مختلفة بالنسبة الى ذهن واحد كيف لا وبعض الاشخاص يفرق بين النظم والنثر
بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا بين الالحان المنتظمة والمتنافرة
قلنا ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا او وليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور
الاختلاف فيه بالجلاء والخفاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا شك فيه و
ليس مرادهم ان ما يكون اوليا جليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة
الى آخرين وانما اذكر من الاختلاف في التفرقة بين النظم والنثر والالحان
المنتظمة والمتنافرة فجوابه ان القضية التي حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل
الوجدانيات لا من قبيل الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا اعني كون
الحكم بمجامعة الممكن للمؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعضهم انكر كونه ضروريا
وذهب الى كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي
الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ذات الممكن تساوي
الطرفين ووقوع احدهما ملا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب
ان التساوي بحسب الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان
قيل الترجح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا ليس
المتنازع فيه هو انه يجوز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب اصلا ان الممكن
ما لم يترجح لم يوجد ويترجح امر حدث بعد ان لم يكن فيكون وجوده بلا مرجح
محال وليس هو الا شرا فاخره عن الترجح فيكون هو المؤثر ليوم الثالث فلا بد
منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن
او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان على ان كون الترجح وجوديا بمعنى كونه امرا

مهمة ل

محققا مستقرا الى ما يقوم به في الخارج ممنوع بل هو امر عقلي تابع بالمقصود من الممكن
عند الحكم بحدوثه هذا واعلم انه قد انكر جماعة من القدماء كسقراطيس وشيعته
على ما حكاه الشيخ في الشفا حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبخت
والاتفاق وانكروا ان يكون لصانع وصلا ورا وان مبادي الكل اجرام صغار
لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومشوشة في خلاء غير متناه و
ان جوهرها في طبايعها جوهر متشاكل وباشكالها المختلف وانها دايمة الحركة في الخلاء
فتتصل ان تصادم منها جملة فتجتمع على هيئة ويكون منه عالم وان في الوجود عوالم
مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد لكن مع ذلك يرون ان الامور الخزينة مثل
الحيوانات والنباتات كاينة لا بسبب الاتفاق وفرقة اخرى منهم كانبادقلس
من جرى مجراه لم يعتدوا على ان يجعلوا العالم بكليته كاينا بالاتفاق ولكنهم جعلوا
الكاينات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء باجمعهم لا
يجوزون الحدوث بلا سبب والكون بلا علة ويتمسكون في ذلك باشياء جزيية
مثل ان من يحفر بير الماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها ولم يكن
حاضر الاجله فعثوره على الكنز امر قد اتفق من غير ان يكون بسبب اقتضاه وكذا
من يزلق عن شيء بيرتبع فيها فوقوعه في البير امر اتفاقي كاين بلا سبب وذلك
لان الاسباب اما ارادية او طبيعية فان الثمرية ايضا ترجع اليهما وليس
هناك فعل طبيعي يمكن ان يتادى الى العشور الى الكنز مثلا والفعل الارادي
الذي هناك اعني الحفر لم يكن لاجله ليمكن ان يكون مسببا له ويكون موجبا غاية
مترتبة عليه والغاية الارادية تجب ان يكون بالاجلها الفعل ويكون الفاعل قد

قصده

قصده وكان تصوره قد حرك الفاعل وحمله على الفعل فهو كاين بلا سبب اصلا
والشيخ قد دفع تمسكهم ببيان ان الاسباب قد تكون بالذات وقد تكون
بالعرض والعلة الغايية الذاتية هي التي يجب لاجلها ان يكون الفعل ويكون
الفاعل قد تصورها وتصورها قد حمله على الفعل وذا العلة الغايية العرضية فلا
يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك غاية ذاتية ايضا ليكون الفعل قد
تيادى اليها بالذات والى العرضية بالعرض وكل ما يقال من الامثلة الخزينية
فهو كذلك لا محالة فان قيل ما ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق
العالم في وقت دون ساير الاوقات وكذا ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة
من ان ساير افعاله تعالى غير معللة بشيء مما يترجح به وجودها على عدمها قول
بترجح احد الطرفين الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول بالحدوث بلا سبب و
الكون بلا علة اجيب بانا لا نسلم انه من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجح
المختار احد المتساويين من غير مرجح والمنع غير مسلم فضلا عن ان يكون
ضروريا فليتدبر ثم ان الامام الرازي وكثيرا لهم كما شبهوا يمكن ان يتمسكوا
بها منها انه لو احتاج الممكن في المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية
وهو محال لكونها صفة تحتاجة الى موصوفها فهي من الممكنات فيحتاج الى مؤثرية
اخرى وهي ايضا كذلك وهكذا فيلزم التسلسل فاشار المصنف الى الجواب عنه
بقوله والمؤثرية اعتبار عقلي وليست بموجودة في الخارج فيحتاج الى مؤثرية
اخرى ولا يقدح ذلك في اتصاف المؤثر بها لما عرفت من ان اتصاف
المحمول لا يستلزم اتصاف المحل وتمنها ان تاثير المؤثر انما حال وجود الاثر

طرفي

الى الشرط وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه الى الشرط وهو اجتماع النقيضين واشار
الى الجواب عنه بقوله والمؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث انه اى الاثر موجود
ولا من حيث انه معدوم ليلزم اما تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين بل من
حيث هو هو غير مقيد بشئ من الوجود والعدم وان كان الترديد بين زمان
الوجود وزمان العدم مختارا انه في زمان الوجود لا في زمان العدم وذلك
تحصيل للحاصل بنفس هذا التحصيل وليس بمحال ومنها ما تقريره انه لو احتاج المجعل
الى المؤثر تاثير المؤثر اما في ماهية المجعل بان يجعلها ماهية او في وجوده بان يجعله
وجودا او في اتصاف الماهية بالوجود بان يجعلها موجودة والكل محال اما الاول
والثاني فلانا نقطع بان الشئ عين نفسه بتة من غير ان يحتاج في ذلك الى غيره
كيف وما بالغير مرتفع بارتفاع الغير فلو كان كون الماهية ماهية وكون الوجود وجودا
بجعل الغير لصح سلب الماهية عن الماهية وسلب الوجود عن الوجود وسلب الشئ عن نفسه
سواء كان موجودا او معدوما ضروري البطلان بحيث لا يقبل التشكيك اصلا واما الثالث
ففي ذلك هو كون مرتبة التقرر سابقة على مرتبة الوجود كما مر مرارا واما الثالث
فلكون الاتصاف عند ما غير ثبوتي والا يلزم التسلسل كما مر فلا يصلح لان يكون اثرا
للوجود على ان التاثير في الاتصاف ايضا اما في ماهية اوفي وجوده او في
اتصاف ماهية بوجوده ويعود الكلام في اتصاف الاتصاف وهكذا الى
غير النهاية واشار الى الجواب عنه بقوله وتاثير المؤثر في الماهية وتقريره ان
الترديد غير حاصر لاحتمال ان يكون تاثير المؤثر في الماهية لا بجعلها ماهية او
موجودة على ان يكون الجعل امرا مستندا الى المجعول والمجعول اياه سواء كان

المجعول

محصل متعلق الجعل ان ... على هذا المجعول ... ان ... الوجود والاتصاف ...

المجعول اياه ماهية او موجودا بان يجعلها جعلا بسيطا غير مستدع الا للمجعول
فقط فاذا جعلا بهذا الجعل البسيط غير فيها ان يكون موجودة فجعلها موجودة تابع الجعلا
البسيط واما كون الماهية ماهية فليس للمجعول اصلا كما مر في تقرير الشبهة فقوله
وليحقه وجوب لاحق من تتمة الجواب كما مر قيل هب ان كون الماهية ماهية
ليس بجعل الجاعل ولكن كون الماهية موجودة كيف لا يكون بجعل الجاعل و
تاثير المؤثر فاجاب بان كون الماهية موجودة واجب بالوجوب اللاحق بعد
فرض كون الماهية مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققناه اذ ذلك هو
معنى كون الماهية موجودة فلا يمكن ان يكون بتاثير المؤثر مستقلا على هوية تابع
لتاثير المؤثر في الماهية بالجعل البسيط فمعنى الكلام ويتبع تاثير المؤثر في الماهية
وجوب كون الماهية موجودة وهو لا صحة فلا يمكن فيه تاثير آخر هكذا ينبغي
ان يفهم هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر المترتب على تاثير
المؤثر انما هو نفس الماهية الصادرة عن المؤثر على ما هو المختار عند المحققين و
هي ماهية باعتبار وجود ما باعتبار على ما هو التحقيق على ما مر فيما نقلناه من الحصا
من شرح الاشارات المكي في الجواب اختيارا كون التاثير في الوجود ايضا
لا بان يجعله وجودا بل بالجعل البسيط كما هو مختار استاذنا قدس الله سره
على ما عرفت ويمكن اختيار كون التاثير في الاتصاف ايضا لا بان يكون الاثر
المترتب على التاثير هو هذا المفهوم النسبي بل بان يكون الصادر والاثر
المترتب امرا واحدا يحتاج العقل الى ماهية اي الموصوف ووجود هو الصفة
فيضيفها به فلما كان كون هذا الامر بحيث يمكن للعقل تحليله المذكور انما هو بجعل

الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعله جعلا بسيطا فقد جعله بحيث كذا صدق ان
تاثير المؤثر انما هو في جعله بحيث كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود اعني الاتصاف
وهذا هو مراد الشيخ حيث قال في جواب من سأله عن هذه المسئلة وهو يا كمل
الشمس الجاعل لم يجعل الشمس مشمسا بل جعل الشمس موجودا هذا وفيها
انه لو اصلح المكن في وجوده الى المؤثر لاصلح في عدمه ايضا اليه لاستواء
نسبته اليهما لكن العدم لكونه نفيا محضا لا يصلح ان يكون اثر الشيء والجواب ان
لانم ان عدم المكن نفي محض ان اريد بالنفي المحض ان لا يكون له وجود اصلا لا
ذهنا ولا خارجا وان اريد ان لا يكون له وجود في الخارج فقط فلانم ان العدم
لا يصلح ان يكون اثر الشيء والاسر ان عدم المعلول مستند الى عدم علته فان معنى
العلية والتاثير ليس الا الترتب التحقيقي وصحة تعليل النفاء ولا شبهة في صحة ذلك
بين العدمين فان العقل يحكم بان العلة اذا ارتفعت فارتفع المعلول ولا يحكم بان
المعلول اذا ارتفع فارتفعت العلة وان كانا متلازمين واليه اشار المعلم بقوله و
عدم المكن مستند الى عدم علته المسئلة السادسة والثلثون في ان المكن
في جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا يستغني عنها مجرد الحدوث كما قال والمكن
الباقي مفتقر الى المؤثر ما دام باقيا لوجود علته اي علة الافتقار بقاء لها
كان علة الافتقار هي الامكان وهو متى لوازم ماهية المكن كما مر فما دام الامكان
يدوم الافتقار لامحة وهذا مذهب جمهور الحكماء ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان
وحده واما جمهور المتكلمين فذهبوا الى ان الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا
فيلزمه كون المكن بعد آن الحدوث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعده وقد

العلة ل

الترمه جماعة منهم حتى قالوا لو جاز عليا الواجب العدم لما ظهر عدمه وجود
العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء بعد البناء وسيأتي رفعه وذلك
وذهب جماعة آخرون منهم الى ان الاعراض غير باقية بل متجددة اما بتعاقب
الامثال او بتوارد الوجود عليها عدم بعينه والاجسام غير خالية عنها
فيستمر حاجة الكل الى الصانع والمؤثر في ابقاء البقاء بعد الاحداث جواب
دخل مقدر تقريره لو افتقر المكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر فاما ان
يكون له تاثير او لا يكون وكلاهما محالان اما الثاني فظاهر اذ لا معنى لكون الشيء
له مؤثرا لا تاثير له فيه واما الاول فلان التاثير يستدعي حصول الاثر فنقول اما
الوجود الذي كان حاصلا قبل هذه الحال وهو تحصيل الحاصل واما وجود جديد
فيكون التاثير في امر جديد للذي الاثر الباقي وهو خلاف المفروض وتقرير
الجواب انا نختار الشق الثاني اعني كون التاثير في امر جديد لكنه هو استمرار
الوجود الاول الذي هو المراد من البقاء لا وجود ثان ليلزم خلاف الفرض
واذا لم يتبادر من الوجود الثاني ما يكون بعد الانقطاع وان سمي الوجود الفائض
في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الفائض في الزمان الاول من
غير انقطاع وجودا ثانيا وجديدا اختار كون التاثير في وجود ثان جديد بهذا
المعنى ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض
الوجود على سبيل الاتصال وانما كان خلاف الفرض لو كان الوجود الثاني
منفصلا عن الوجود الاول في الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس كما يرى عيونه
في تجدد الامثال في الاعراض وليس كذلك هذا تمام المحقق الشريف وغرضه

عليه الى على مذهب المختار بان الامكان علة حاجة الممكن في اصل وجوده فيلزم
من دوام الامكان دوام احتياجه في اصل وجوده الى المؤثر واما احتياجه في
صفة وجوده اعني بقاءه وجوده واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوابه ان اتصاف الممكن
بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته ذاته الى طرفي
وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود وبقاء اتصافه في الزمان الثاني ليس
مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال
اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني
وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في
الزمان الثاني والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء
الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده
الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال دوامه وبقائه كحاجته اليه في ابتداء
وجوده فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى عن العالم في ان
لم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس
فانه كلما حجب عنها زال ضوءه وما يستضاء به من مثال البناء فهو مهدوم بان
الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة انما هو
بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الاخشاب واللبنات وتلك العلل
معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل
فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم بقاء شيء منها
انتهى كلامه الشريف واقول المقرر ان يقرر الاعتراض بان الامكان لا

يقتضي

تقتضي الا حاجة الممكن الى علة ترجح له احد طرفيه على الآخر فاذا حصل
ترجيح تلك العلة له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الحاصل بتلك العلة
بعد الحصول بنفسه من غير حاجة الى تلك العلة البتة وقت الحصول وكون الامكان من
لوازم ماهية الممكن لا يقتضي سوى انا اذا نظرنا الى ماهية الممكن في اي وقت كان
وجدناها مستوية النسبة الى الطرفين محتاجة في ترجح احدهما الى علة والممكن
المفروض باقيا بعد العلة بنفسه كذلك اذ يصدق عليه ان ماهية محتاجة في ترجح
الوجود الحاصل له الى علة في الجملة وهذا القدر لا يقتضي بقاءه عليها معا الا اذا
كان الوجود الحاصل له في الزمان الثاني غير الوجود الحاصل له في الزمان الاول فلما
اذ كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقي بنفسه بعد ان ترجح بعلة ولم يجب ان يبقى
علة ايضا نظير ذلك مثل السخونة الحادثة من النار في الماء الثانية بعد ما ولو قليلا
لا مثل الضوء الحادث من الشمس في المستضيء فما شبهتك ان لم يجب ان يكون
مثل الضوء ولم لا يجوز ان يكون مثل السخونة وح فلا يندفع بالجواب المذكور قولنا كما
استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان
الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في الزمان الاول مستند الى المؤثر كذلك اتصافه في
الزمان الثاني على ما لا يلزم محاذير ان يكون الممكن مقتضيا للوجود في الزمان الثاني
ولا ان يكون استناده الى المؤثر في الزمان الثاني غير استناده الى المؤثر في
الزمان الاول وانما يلزم لو كان الوجود الثاني غير الوجود الاول وهو ممنوع كما
عرفت والذي يقلع مادة الشبهة هو ان يفهم ما هو المراد من المرجح وبفهم معنى
العلة المفيدة ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة فاعلم ان المرجح

قد يطلق على الداعي الى الفعل او الترك المتساويين بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وليس
موجبا الوجود الفعل بل المفيد انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده
ليس هذا المعنى بل المراد منه ما يفيد الوجود بالنسبة الى الممكن ويقتضيه لها فان متساوي
طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى حيثية الممكن ليس كمتساوي الفعل والترك بالنسبة الى
الفاعل القادر فان الفاعل القادر هو الذي يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذي
يدعوه الى هذه الافادة ويرجح جانب نظره وانما يحتاج القادر اليه لكون الفعل
والترك اللذين كلاهما مقدوران له وجب بشأنه ان يحصل كل منهما منه متساويين
بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالقياس الى حيثية الممكن كذلك اعني ليس حيثية الممكن
بحيث يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساويا الصدور بالنظر الى ذاتها
فاحتاجت الى المرجح ليدعوها الى احدهما بل حيثية الممكن لا يقتضي صدور الوجود
او العدم منها اصلا فيحتاج الى مؤثر يقتضي احدهما لها مرجح وجود الممكن هو
العلة المفيدة المقتضية لوجودها والمراد من العلية افادة الوجود هو الاتباع
بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هي عليه كما نظل لذي الظل
والضوء للمضيء فلا يمكن تحقق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع
والظل بعد الشاخص والضوء بعد المضيء وليس كذلك العلة المعدة فان نسبة
العلة المعدة الى الفاعل بالايجاب كنسبة الداعي الى الفاعل بالاختيار والنار
والشمس وسائر المؤثرات الطبيعية انما هي معدات لوجود الحرارة والضوء
وغيرهما من الآثار الطبيعية ومفيد الوجود اياها انما هو الخالق الواجب
لكل مستعد لها المستعد له من الصور والهيآت وما يوضح ما ذكرنا من ان المراد

من العلية هو الاستتباع في الوجود هو انه قد تقرر ان المعقول والمفهوم
من الوجود ليس سوى تحقق الكون خارجا والواجب الوجود بذاته هو الكائن بنفسه و
الممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه والمراد من العلة هو هذا المعنى الذي
يكون كون الممكن به اثر العلة في الممكن هو انها يجعله كائنا وقد تقرر ان الوجوب
الذاتي لا يمكن ان يستند بالصور الذات بان يجعل شيئا شيئا واجبا بالذات
فالعلة اذا جعلت المعلول كائنا جعلته كائنا بذاتها لا بذاته والا لزم ان
يجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم جواز استناد الوجوب الذاتي
الى الغير فظهر ان كون المعلول انما هو بالعلة فيفيد العلة لا يمكن ان يكون له كون
بالعلة لان ما ليس له كون لا يمكن ان يكون لغيره كونا به فلو كان للمعلول كون
بعد العلة لكان كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجب الوجود بذاته وهو مر فيثبت
ان الممكن لا يمكن ان يكون له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة
في البقاء وانما اطنبنا في توضيح هذا المطلب لانه من مزالق المطالب ومهمه
على التبع الذي قد زناه مرآة الى مقام التوحيد الذي هو قرة اعين العارفين
فليفهم ولا حول ولا قوة الا بالله المسئلة السابعة والثلثون في ان الممكن
وان كان قد يحال لا يستغني عن المؤثر لامكانه وان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون
مختارا بل وجب كونه موجبا فلنشر كر هذه المسئلة مع المسئلة السابقة في
علية الامكان قال ولهذا اشارة الى ما دل عليه قوله لوجود علية اي لكون
علة الافتقار هي الامكان لا الحدوث جاز اي امكن امكانا عاما استناد
الترجيح الممكن الى المؤثر كما كان لهذا بعينه افتقار الممكن الباقي اليه والحاصل

مرجح د

الغير د

ح الغير

انه لما كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل في ذلك للحدوث فكل ما تحقق
الامكان تحقق الافتقار سواء كان هناك حدوث ايضا كما في الحادث الباقي او
لا كما في القديم الممكن فان قلت بل الظاهر انه اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا
الى المؤثر لان القديم ليس له حال حدوث اصلا بل حال بقاء فلو امكن الحاجة حال
البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا قلت نعم لكن الحاجة حال البقاء ايضا
انما هي للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار هي نفس الامكان وحده
ولا دخل في ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء وانما قيد المؤثر
بقوله الموجب للاتي من قوله ولا يمكن استناده الى المختار لو امكن اي لو
امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا او متاثرا وعلى شارح المقاصد على المؤثر
القديم الموجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة وتبعه الشارح القوشجي وما ذكرنا
اظهر ولا يمكن استناده الى المختار هذا حكم على حدة وليس واضحا في خير المعلل
فتدبر وانما لا يمكن استناد القديم الممكن الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار انما
يتوجه الى ما ليس بحاصل قال شارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة و
المتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكر ما نقل في المواقف عليه عن الاشعري من انه
قال سبق القصد الى الايجاد ايجابا في جواز كونها بالذات وعلى الامكان
وفي جواز كون اثرها قديما وعلى كلام المصنف في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا
الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار وان الفعل الاول ليس لقادر مختار بل
لما ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين
من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية وان الى انه ازلي تام في
الفاعلية

الفاعلية ودان العالم ازلي مستند اليه على انه احترز عن شناعة نفي القصد
والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
اشهر من ان يمنع وقال شارح المواقف وتؤيد كلام الاشعري ما نقله
بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه يقال فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل
وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه
فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما و
يدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا
بد ان يكون القصد محالا لعدم الاثر فيكون اثر المختار عادثا قطعا وقد
يقال ان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وما نحن فيه القصد
اذ كان كافيا في وجود المقصد كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد تقدم
عليه زمانا كقصدنا الى اخذا انتهى كلام شرح المواقف والقول بالتحقيق
ان استناد القديم الممكن الى المختار بالاختيار الزايد على الذات محال
لان الاختيار الزايد على الذات لا يمكن ان يتوجه الا الى ايجاد ما هو معدوم
حين الاختيار سواء كان الاختيار الزايد تاما كاختيار الواجب عند المتكلمين
او ناقصا كاختيارنا وذلك ضروري بحيث لا يقبل النزاع والحكماء ينفون
القصد عن الواجب لانهم يجعلون القصد بالاختيار الزايد على الذات و
يقولون ان القصد لا يمكن الا الى شيء مورد جها بالنظر الى الفاعل فلو كان الواجب
فاعلا بالقصد لزم ان يكون مستكملا بالغير لان الفاعل بالقصد طالب بقصده
الى الفعل كما هو اولى بالنظر اليه وهو محال بالنظر في حقه تعالى ولا ينفون

عنه تعالى الاختيار مطلقا متحرضون بكونه تعالى فاعلا بالاختيار الذي هو عين ذاته و
يعبرون عنه بالرضا لا بالقصد فيقولون انه تعالى فاعل بالرضا ولا يقولون انه
فاعل بالقصد ويقولون المختار اعم منهما كل ذلك مصرح به في كتب الشيخ وهذا
هو المراد من كلام شرح الاشارات الا ترى الى قوله ان قدرته واختياره لا
يوجبان كثرة في ذاته يعني انهما عين ذاته لا كما يقوله المتكلمون وكلام المصنف
ههنا حيث منع استناد القديم المختار الى المختار مبني على ما ارى المتكلمين وكلام الآمدي
مبني على مذهب الحكماء وان يسامح في اطلاق القصد عليه او هو مما يوافقهم
على ذلك الاصطلاح ومما ذكرنا ظهر حال المنع المشار اليه في كلام شارح المواقف

فتدبر **المسئلة الثامنة والثلثون** في انه لا قديم مطلقا الا الواجب الوجود
الصانع للعالم وهو الله تعالى كما قال ولا قديم الا لا بالذات ولا بالزمان سوى
الله تعالى وذلك لان ما سوى الله تعالى اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او
عرض والعرض اما قايم بالممكن او بالواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم او
صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تعالى فلما سياتي في المقصد الثالث
من نفي الشريك واما انه لا ممكن قديما فلما سياتي في المقصد الثاني من حدوث
الاجسام واعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل واما انه لا عرض
قديما قايما بذات الله تعالى فلما سياتي في المقصد الثالث ايضا من كون صفاته تعالى
عين ذاته والى جميع ما ذكرنا اشار المصنف بقوله فلما سياتي وهذا هو مذهب
جمهور المتكلمين النافين للصفات الزايدة على ذاته تعالى واما الاشاعرة
القايلون بزيادة الصفات فمنهم من التزم قدمها وخص الامتناع بالذوات

القديمة ومنهم من الزم قايلين بقدم صفات الله تعالى ليست غيرها ولا عينها واما الحكماء
فلا يجعلون قديما غير الله تعالى ممتنعا الا بالذات لا بالزمان واما القايلون بثبوت الحدوثات
وبالاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم قدم شيء مما سوى الله لان القديم عندهم الا واجب
لا لثبوته هذه حال المتكلمين للاسلام واما غيرهم فحالت النصارى بالقدماء الثلثة
المشهورة والثنوية من المجوس باثبات النور والظلمة والحرانيون منهم
بقدماء خمسة اشخاص حيوان فاعلان هما النهار والنفس سواء كانت بشرية او سماوية
وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين ولا فاعلين ولا منفعلين
هما الدهر والخلاء واعلم ان مراد المصنف انه لا قديم ثابت محقق سوى الله تعالى
لانه ممنوع قديما ما سوى الله تعالى وذلك لما سياتي من انه لا دليل على امتناع وجوده
العقل بل موجود جايز الامكان فعلى تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان حيث لا محرك له
ودليل حدوث الاجسام المكونة مبتنيا على الحركة والسكون الممتنع ثبوتهما للمجردات
ولا دليل حدوث النفس الناطقة لابتنائه على الاتحاد في الحقيقة النوعية وغيره
مما يجري في العقول كما ستعرفه ولا دليل على الحدوث الزماني سوى ذلك وما يقال
من ان العدة في الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله تعالى هو الاجماع ليس كذلك لانهم
بالحدوث يثبتون الصانع تعالى والاجماع على تقدير ثبوته دليل شرعي متوقف
على اثبات الصانع تعالى نعم من قال منهم بان علة الافتقار الامكان لا الحدوث
له ذلك لكن حينئذ يكون مسئلة الحدوث خارجة عن الاصول وستطلع على ما
يتقرر عليه رايينا في مسئلة الحدوث انشاء الله العزيز الموفق **المسئلة**
الثامنة والثلثون في عدم افتقار الحادث الى مدة ومادة خلافا للحكماء

وتقرير مذهبهم ان افتقار الحادث الى المدة فهو ان كل حادث بعد ما لم يكن
يكون بعديته مضافة الى ما قبله قد زالت عنه قبل لا يوجد مع البعد لا يمكن
الواحد عن الاثنين والمثالان التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل بزوال
قبليته بعد بقي البعدية وليس معروض هذه القبلية بالذات نفس العدم لانه
كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه يكون قبل ومع و
بعد فاذن هناك شيء آخر متجدد ومتصرم غير قار الذات متصل في ذاته اذ
من الجائز ان نفرض حركة يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع
حركته يكون ابتداء حركة قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث
الحادث قبليات وبعديات متعرقة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة
فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة بالقبل المسافة والحركة وقد تقرر
امتناع ما لا نهاية مثل هذا المتصل من اجزاء لا تتجزأ فاذن ثبت ان كل حادث
مسبوق بوجود غير قار الذات متصل القبل الحادث هو المراد من الزمان
والمدة وافتقار الحادث الى مادة هي هيولى كما للصور او موضوع
كما للاعراض فهو ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود وهو محال
واما ممكن الوجود فله امكان وجود قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه
لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب
في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه و
ايضا كونه ممكنا امرا في نفسه وكونه مقدورا عليه امرا بالقياس الى القادر عليه
فاذن كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا

محمولا

معقولا لنفسه لان الامكان يكون شيئا بالقياس الى وجوده كما قالوا البياض يمكن ان يوجد
او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما قال الطبيع يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر محمول
بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد
الا في موضوعاتها فاذن الحادث بعد فيه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع
بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى
الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا وهيولى
بالقياس اليه ان كان صورة قال المصنف رح شرح الاشارات واعلم ان كل امكان
فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات
كوجود القياس اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس
الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما قال الطبيع يمكن ان
يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن
ان يصير موجودة بالفعل فظاهر ان هذه الامكانات محايثة الى موضوع موجود معها
وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى
وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع
مادة كما قال البياض يمكن ان يوجد او يكون وذلك الصورة والنفس وحكم هذا الا
في الاحتياج الى الموضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حاملا وهو ذلك
الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من
الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا
لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر والامكان لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون

موضوع او لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكنه الجوهر من
حيث هو ليس لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان
هو حقيقة ذلك الجوهر وايضا لم يكن حقيقته فهو عارض وقد فرض غير عارض
لشئ هذا خلف والثالثة ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان
كان موجودا كان دايم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود
وقد ظهر من ذلك ليس الاشياء الحادثة يكون الا اعراضا او صورا او اجزاء
او نفوسا توصيع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء
الحادثة يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة ميقال هذه الوجودات في
مواد ها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج الوجودات
من القوة الى الفعل وانما تقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما الامكان
الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود
والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف
بالامكان لوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا
يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ممكنات كثيرة مختلفة هي
موجودات العالم بأسرها وهذه الاختلافات احوال للموضوعات
في انفسها قال فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لزول الاشكالات التي
تورد ههنا ثم تعرض لاعتراضات الامام فدفعها تفصيلا ومن جملتها ان
قال الشئ قبل وجوده متى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان قال انه
خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية

ومنها

ومنها انه لو كان الامكان موجودا كان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه
لغيره والثاني يقتضي ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان في نفسه
اعتبار عقلي معلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس بموجود في
الخارج هو الامكان بل هو امكان وجود في الخارج والتعلقة بذلك الشئ يدل
على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود
في الخارج له الامكان اخر يعتبره العقل ويقطع النسبة بانقطاع الاعتبار
ثم ان المصنف منع هذين الحكمين في هذا الكتاب على سبيل المعارضة فقال
ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل لكونهما حادثين ايضا
لما يأتي من حدوث الاجسام فان المدة والمادة لا يمكن تحققهما بدون الجسم
اما المدة فلكونها مقدارا للحركة الحاصلة في الجسم واما المادة فلامتناع
خلوها عما يحلها جسما اعني الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة والمادة
لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث ان كان مسبوقا بعدم وهي مقدر صالح
لفرض وقوع الحادث في اي جزء من اجزاء الموهية لهذا العدم المقدر فلا
محالة يحتاج الى المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب معدة مؤدية الى تخصيص
وقت الحادث وتعيينه وقبول ذلك العدم المقدر لان يقال ان الحادث
ممتنع او ممكن في ذلك العدم وان كان مسبوقا بعدم مطلق غير مقدر فلا
يحتاج اليها لعدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث الى تلك الاسباب الموقفة
على الزمان لتعيينه بان لا وقت قبله وعدم التخلف المقدري المقابل لان
يقال ان الحادث في ذلك العدم ممكن او ممتنع وسيأتي مناسبط القول

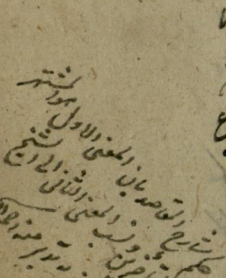
فيه في مبحث حدوث الاجسام انشاء الله تعالى المسئلة الاربعون في ان ما
ثبت قدمه امتنع عدمه لما قال والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات
او لاستناده اليه اما بغير واسطة او بواسطة قديمة وعدم المعلول مستند الى
عدم علته فيؤدي الى عدم الواجب بالذات وهو محال الفصل الثاني في الماهية
ولوازمها من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية ونظايرها وهذا الفصل
يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة اما المقدمة ففي اشتقاق لفظ الماهية وتعريفها
وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال ومعنى اسم
هذه اللفظة مشتقة عما هو مخاطب به في الفارسية فعناها المنسوبة الى ما هو
وانما نسب اليه لانه يقع جوابا عنه وهو السؤال بالماهية والتذكير باعتبار الخبر
ما به يجاب عن السؤال بما هو هذا هو رسمها وقال شارح المقاصد وقد تفسر
بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا
وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به الشيء
يكون موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء انتهى وتطلق هذه اللفظة غالبا
على الامر المعقول الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون كليا بالفعل اذا كان
حاصلا في العقل وكليا بالقوة اذا كان موجودا في الخارج حيث يمكن للعقل
ملاحظته لا باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل فلا يطلق على الموجود الذي
وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود ولا على الهوية بمعنى
من حيث هي شخصية لان الشخص يساوق الوجود وتطلق الذات والحقيقة
عليها اي على الماهية غالبا مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقا

وحقيقتها بل يقال ماهيتها وهذه الاطلاقات جارية مجرى الحقيقة العرفية لكونها بحسب
الاكثر والاغلب وقد يطلق الثلثة بلا اعتبار فرق بينها واما المسائل فالاولى
في ان كلا من الذات والماهية والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال والكل
من المعقولات الثانية فان مفهوماتها تعرض لما صدقت عليها في العقل كما
من الامر ان في كون الانسان مثلا ماهية اي معقولا في جواب ما هو امر لا يعقل
الا باعتبار عروضها له في الذهن المسئلة الثانية في مغايرة الماهية لما تلحقها ويصدق عليها
من العوارض وانما احتجت الى البيان لامكان الالتباس لكان ضد قيامه
عليها بخلاف الامور المباينة لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فقال وحقيقة
كل شيء موجود معروض للعوارض والاعتبارات ولهذا عبر بلفظ الحقيقة
دون الماهية مغايرة لما يعرض لها اي يحمل عليها من الاعتبارات اي للاحوال
التامة للاشياء كانت اجزاء لها او اعراضا لازمة او مفارقة والا
اي وان لم يكن كذلك بل كان غيرها لما صدق ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض
عليها ما يقابلها اي تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان
او داخلة فيها لما صدق الانسان على الكثير المباين لها وليس كذلك فان قيل
هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا يصدق عليها ليست
بزوج اجيب بان المراد من الصدق عدم المباينة بالذات ولا مباينة
بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية فتدبر ويكون
الماهية سواء كانت موجودة او معدومة ولهذا عبر بلفظ الماهية ما لوحدة
مع كل عارض مقابلة لها اي لتلك الماهية ما خوذة مع ضده فان الانسان

الواحد مثلا من حيث هو واحد مقابل للانسان الكثير من حيث هو كثير وهي اي
الماهية ملحوظة من حيث هي غير ملحوظة معها شئ من الاعتبارات ليست الا هي قال
الانسان الملحوظ من حيث هو انسان غير ملحوظ معه الكتابة والضحك والوحدة و
الكثرة الى غير ذلك انسان فقط لا انسان ضاحك ولا انسان كاتب ولا انسان
واحد ولا انسان كثير الى غير ذلك فلو سئل بطريق النقض على سبيل استناد
الفعل المجهول الى الظرف ولذا لم يؤنثه بان قيل هل الانسان من حيث هو
انسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب السلب وكل شئ اي ليس بكاتب ولا شئ
من الاشياء فقيل الحشية لا بد ها اي يذكر حرف السلب وقيل الحشية بان يقال
لا انسان ليس من حيث هو انسان بكاتب لا بد الحشية بان يقال الانسان من
حيث هو انسان ليس بكاتب لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي
كانك قلت الانسان من حيث هو انسان شئ هو لا كاتب مثلا وهو بهذا
المعنى هذا اشار الشيخ حيث قال في حاشية الهيات الشفاء قال سألنا
سائل وقال لستم تجيبون وتقولون انها ليست كذا وكذا وكونها ليست كذا
وكذا غير كونها انسانية فما هي انسانية فنقول انها لا تجيب انها من حيث هي انسانية
ليست كذا بل يجب انها ليست من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في
المنطق وانما قال بطريق النقض لكون السؤال جديدا حاضرا البتة فيستحق الجواب
باختيار احد الشقين بخلاف ما اذا سئل بطريق النقض لا يكون قال متناقضين كان يقال
هل الانسان كاتب او ضاحك او هل الانسان كاتب او لا كاتب فلا يستحق الجواب
المسئلة الثالثة في اعتبارات الماهية بها يتوصل الى ما يعرض لها من الاعتبارات التي

مرت معايرتها لها وهي ثلثة الاول اعتبار الماهية بشرط ان لا يكون معها شئ من
تلك الاعتبارات الثاني اعتبارها بشرط ان يكون معها شئ منها الثالث اعتبارها
لا بشرط ان يكون معها شئ ولا بشرط ان لا يكون معها شئ منها وتسمى الماهية بالاعتبار
الاول بالماهية المجردة والماهية بشرط لا شئ وبالاعتبار الثاني الماهية المخلوطة
والماهية بشرط شئ وبالاعتبار الثالث الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شئ
واعلم ان توهم الماهية بشرط لا تستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد الماهية
عن جميع ما عداها من الامور الزايدة عليها سواء كانت عارضة اولازمة اياها وهذا
هو المستعمل في مقابل الماهية المخلوطة والمطلقة في مباحث الماهية والمعنى الثاني هو ما
يراد بقولهم الماهية بشرط لا جزء وما دة وهو ان يعتبر انضمام شئ آخر اليها من
حيث هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث هو امر زايد عليها وقد حصل منهما مجموع
لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار فيقال مثلا الحيوان بشرط لا جزء الماهية الانسان
وما دة لها وبين المعنيين بينونة والمعنى الاول هو المشهور بين المتاخرين
كما صرح به في شرح المقاصد على انه الذي بالغ الشيخ في نفي وجوده كما يأتي
وبالجملة هو المجزوم بانه لا وجود له في الخارج اذ الوجود في الخارج من اللوازم
التي فرض عدمها وقيل بل في الذهن ايضا لكون الوجود الذهني ايضا من تلك
اللواحق ووضح بان للذهن من الخاصية كما مر ان يعتبر كل شئ حتى عدم نفسه
فلا ان يعتبر الماهية معراة عن العوارض الذهنية وان كانت غير خالية عنها في
نفس الامر ولذلك امكنه ان يحكم على الماهية المجردة عن العوارض مطلقا بامكانه
وجودها في الخارج مع استدعاء الحكم على شئ تصوره لامحالة نظيره ما مر من

منها ٥



ان المعدوم مطلقا قد يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده
في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فمنها ايضا الماهية بشرط لا قد تعرض لها وجود ذهني
فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومغايرة للمخلوط بها ومن حيث وجود
في الذهن قسم من المخلوط ومحكوم وكذا الحال في المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن
بسبب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف
فرضا قسيم له فان قيل حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في هذا الباب الذهن من الماهيات فهي
مخلوط بسبب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق
للواقع فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان
المجرد لا يوجد في الذهن قلنا ان المجرد بسبب نفس الامر يوجد في الذهن اذ لا نسلم ان نقيضه و
النقيض هو الوجود في الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا يجب
كون النقيض مطابقا للواقع واجيب ايضا بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل
كذلك فلا يقال فلا يتمشى وجوده في الخارج ايضا بان يكون معروفا باللواحق ويعتبره
العقل مجردا عنها لانا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد باعتبار الذهن فتدبر وقد نقض
ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فتدبر وقد نقض ايضا
العلامة بانه ان اريد ان الماهية المجردة لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد
لا يكون لها بسبب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يفرض له العقل هذا الوصف
فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بسبب نفس الامر
بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا شك في نفيه وان اريد
انه يوجد في الفرض شيء هو مجرد بسبب هذا الاعتبار فلا خفاء فيه ولا يتوجه انه لا يوجد

في الخارج

في الخارج ايضا شيء هو مجرد بسبب هذا الاعتبار لما عرفت من الفرق فهذه وجوه
لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء وحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف
بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل اعتبار العقل فقط وقد اذا
ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن و
اعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بسبب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء
منها ما هو مجرد عنها بسبب الواقع مطلقا هذا اعني تعليل نفي وجود المعنى الاول
في الخارج يكفل الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها هو المذكور في
كتب المحاكمين لكن الشيخ في اول خاتمة الهيات الشفا بعد ما حقق كون الماهية
من حيث هي ليست الا هي على ما مر في المسئلة السابقة قال وههنا شيء يجب ان نفطنه
وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يوجب ليس يقال عليه خصوص او عموم
وليس يمكن ان يقال الحيوان بما هو حيوان يوجب ليس لا يقال عليه خصوص او عموم وذلك
انه لو كانت الحيوانية يوجب ان لا يقال عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص
وحيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق بين ان يقول الحيوان بما هو حيوان
مجردا بلا شرط شيء آخر وبين ان يقول الحيوان بما هو حيوان مجرد بشرط لا شيء آخر
ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان بشرط ان لا يكون معه شيء آخر موجودا
في الاعيان لكان يجوز ان يكون للممثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان
بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط انتهى كلام الشفا فلنتدبر والمعنى الثاني
هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الجنس والمادة في الشفا وملخصه المصلح الشيخ
الاشارات حيث قال من الممكنات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك

المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون معناه الاول معقولا على ذلك
المجموع بل جزءا منه ومنها ما يصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع
تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول معقولا على المجموع حال
المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير محصل بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة
الحقايق وانما يتحصل بما يضاف اليه فيتخصص به ويصير موجبة احد هذه الاشياء
وقد يكون متحصلا بنفسه او بما اضاف اليه المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا
لان يقال على اشياء مختلفة الحقايق بل يقال حين يقال على اشياء لا يختلف الا بالعدد
فقط وهذان يشركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به الا
ان اللاحق يعطي لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا واللاحق به بعد
التقوم في الصورة الاخيرة فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني
جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه
شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا
يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث
يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يختص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه
حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون معه شيء مخصصا ومتحصلا به كان
نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان
الثاني ليس بجزئه لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث
هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكونه في الخارج متأخرا عنه
لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويصيره هو

هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ما اخذ مع الناطق والاشياء التي
يضاف اليه بعد تحصله لا يفيده اختلافا في الهوية بل ربما يجعله مختلفا بالعدد
كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان فظهر الفرق بين
التي تدخل على معنى وتجعل اشياء مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي تدخل
عليه وتجعله متفقا الحقيقة انتهى كلام شرح الاشارات فجزم المتأخرون بان
ههنا اصطلاحين وحكموا بان قول المصنف وقد يؤخذ الهوية مجردة وخاعنها اعدادها
وفي بعض النسخ جميع ما عداها بحيث لو انضم الهباشي لكان زايدا ولا يكون
معقولا على ذلك المجموع هو الهوية بشرط لا شيء خلط بين الاصطلاحين
حيث لا ينطبق على الاول لان قوله مجردة وخاعنها اعدادها ولا يدخل فيه
لا عداده ولا يكفي حمله على المعنى الثاني لكان قوله ولا يوجد الا في الاذهان
فان الهوية بشرط لا شيء وبالمعنى الثاني لا خلاف في امكان وجودها ذهنا و
خارجا قال شارح المقاصد واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان الماخوذ
بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط
شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الهوية بالمجاز لمشابهته
الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزء من حدودها اورد هذا
الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه ونقل كلام
المصنف الى قوله وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه ثم
قال وهذا خبط ظ وخلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر
بين المتأخرين وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد من انه ليس من تصانيفه

مع جلاله قدره عز ان ينسب الى غيره انتهى كلام شرح المقاصد وتبعه الشارح القوشجي
في اسناد الخبط والخلط الى المصدر وقال المحقق الشريف بعد تقرير الاصطلاحين اذا
عرفت ذلك بتين لك ان قوله محذوف عنها جميع ما عدا ما قدم به المعنى الاول و
اما قوله بحيث لو انضم اليها الخ فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول فتفي العبارة
مساهلة لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور منها هو
الانضمام فرضا لانا نقول لا فايدة لفرض الانضمام وما يترتب عليه من زائد يحصل
هناك مجموع لا تصادق بينه وبين اجزائه في المعنى الاول انتهى ثم ان سيد
المدققين قدس سره تكلم عن اسناد الخلط والخبط الى المصدر قدس سره وانكر
تحقق الاصطلاحين وقال الظاهر ان ليس هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات
الثلثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء الماهية وغيرها وحاصل كلامه في هذا المقام
هو ان المراد انما هو الماهية المجردة لكن لا بحيث لا يقارنها شيء من اللواحق اصلا
كما اعتبرها القوم كذلك وسموها بالمعنى الاول اذ لا يظهر لاعتبارها كذلك فايدة
بل بان يعتبر ان كل ما قارنها فهو زايد عليها غير متحد معها فهذا هو معنى تجريد
الماهية عن اللواحق وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل ما يوجد
في الخارج فهو متحد مع ما يقارنها سواء كان ذاتيا لها او عارضا لان المراد
باللواحق هي المحمولات وهي متحدة مع موضوعاتها في الخارج لكون معنى الحمل
ذلك فهذا هو مراد المصدر وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان الماهية قد يوجد
بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون
كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون المعنى الاول محمولا على ذلك المجموع ولما

اورد المحقق الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان الجسم بمعنى المادة جزء من
وجود الانسان وسبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية موجودة بوجود
سابق عليها وجود المركب وانما في البسايط فانما يتقدم عليه بحسب الوجود التحقق
اذ لا مادة لها في الخارج فتفي وجود الماهية من حيث انها مادة يخالف ما عليه
الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة في الواقع اجاب بانه لا
يلزم من كون الماهية بشرط لا شيء اجزاء للماهية المأخوذة مع العوارض ان يكون
جزءا لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد
اريد بالعوارض المحمولات وهي في الخارج ليست اجزاء لها فهذه طريقة في
توجيه هذا المقام واما طريقة المحقق الدواني فهي ان تجريد الماهية امر نسبي
يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون آخر
وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج
لانها اذا اعتبرت كذلك بحيث لا يقبل كمالا آخر اصلا حتى الهوية العينية
فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص
وهو تحصل زايد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس
الى شيء آخر معين او اشياء معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوام
النفس ولكن بشرط ان لا يحصل بالعوارض فيكون هو ما اخوذ بالشرط لا
بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود و
محل للنفس فالذي يقتضي المصدر وجوده هو الماهية بشرط لا شيء مطلقا وهو
ما اثبته الشيخ من وجود الشيخ بشرط لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر

فى المادة اما التجريد عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودة
اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثانى يكون موجودة فى الجملة فلا
يصح كلام المصنف لان المعتبر فى مادة الشئ التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا
بالنسبة الى شئ فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشئ وذلك الشئ صورة له حتى
ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى الشخص اى بحيث لو انضم اليه الشخص كان
امرا زائدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع
والمصاحبة تحكم باتحاد المادة اراد بها المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عدا
وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك ثم قال والامر فى توجيه العبارتين
هاهنا ان يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على التعميم ويؤيده ما فى بعض النسخ
محذوفا عنها جميع ما عداها وح لا حاجة فى قوله لا يوجد الا فى الاذهان ولا حلل
فى ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض الجواز الا حاجة الى
المعاندة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير فى قوله ولا يوجد الا فى الا
ذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول اظهر انتهى فهذا ما
تالوا فى هذا المقام واقول وبالله التوفيق تحقيق المقام انه لما تقرر فى المسلك السابقة
ان المهية من حيث هى ليست الا هى وان اللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية
وان جميع الموجبات محصلة كانت او معدولة منتفية عنها فى تلك المرتبة فالمهية
فى تلك المرتبة محذوف عنها جميع ما عداها لا محالة فقول المصنف محذوفا عنها ما عداها
اشارة الى المهية من تلك الحيثية فلا ان يكون محذوفا حالا عن المهية لا مفعولا ثانيا
لقوله لوحظ بل المفعول الثانى انما هو قوله بحيث لو انضم اليها الخ فالمهية المحذوف

عنها

عنها جميع ما عداها هو المقسم وقد قسمها الى الاعتبارات الثلثة فالمراد من الحذف
هو الحذف فى تلك المرتبة لا الحذف فى نفس الامر بل الحذف فى نفس الامر هو المعتبر
فى المهية المجردة التى هى قسم من المهية المحذوف عنها ما عداها التى هى المقسم فمعاد
الحذف فى كلام المصنف هو معاد فقط ووجهها وبداتها فى كلام الشيخ حيث يعتبر
بها عن المهية من تلك الحيثية فى تلك المرتبة واما بيان انقسامها الى الاقسام الثلثة
فهو ان اعتبار المهية المحذوف عنها ما عداها اما ان لا يستلزم اعتبار ها تامة محصلة
فى مرتبة نفس ذاتها قابلة لان يعتبر تامة بذاتها ولان يعتبر غير تامة بنفس ذاتها
بل محتاجة فى تمامها وتحصلها الى امر آخر سواء كان ذلك الامر مقوما لها ومحصلا لها
او محصلا لها لخوج عن التحصيل غير المقوم فهى قابلة لان يعتبر مع ذلك الشرط وبشرط
ولان يعتبر لا بشرط ولا بشرط بل من حيث هى قابلة لكلا الاعتبارين فاذا
اعتبرت تامة محصلة بنفسها وبهذا الاعتبار قد تسمى مجردة وبشرط لا كل ما
فرض منضما اليها معتبرا لها بكون زايدا عليها لا محالة ولا يكون هى مقولا عليها وذلك
المجموع ومتحدا به بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار هو اعتبار اخذها بشرط
لا شئ آخر فلا يصح ان يقيد بهذا الاعتبار بشئ آخر فصح ان المهية المجردة و
بشرط لا هى التى كل ما يفرض منضما اليها يكون زايدا عليها ويكون هى غير مقولة
عليه وذلك المجموع ولذلك عبر المصنف عن المهية المجردة التى هى القسم الاول من
الاقسام الثلثة بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا يخفى ان ذلك صدق هذين العنوانين
على الاجزاء المحمولة بقياس بعضها الى بعض سواء كان هناك اصطلاح اخر او كان
ذلك جزئيا من جزئيات هذا الاصطلاح وامتناع وجود المهية بشرط لا بهذا

الامر

المعنى اعنى بالنسبة الى جميع اعتبارها مطلقا لا بما فى جواز وجود المادة اعنى
المهية بشرط لا بالقياس الى ما يقومها لجواز ان يعتبر انها متحصلا بحيث
يجوز العقل وجودها معه كما فى الصورة الجسمية فانها نوع متحصل فى نفسها
وجنس غير متحصل بالقياس الا ما يلحقها من الصور النوعية فاذا اخذت بشرط لا
بالقياس الى الصور النوعية يجوز العقل وجودها فى الخارج بما يعتبر انها من المتحصلات
كما يقرر فى محله فانطبق كلام المصنف على ما هو المشهور واندفع توهم الخلط من
غير تكلف ولا تحمل اصلا والحمد لله على الصواب كما هو اهله ثم انه بما اشرنا
اليه من جعل مورد القسمة المهية المحذوف عنها ما عداها فى نفس المرتبة وجعل الاقسام
المهية الملحوظة مع ما عداها وجودا وعدما فى نفس الامر اندفع تمسك من تكور توهم
كون الشئ قسما لنفسه بان القوم جعلوا المهية منقسمة الى المهية المجردة عن شرط لا
والى المهية المخلوطة الى شرط شئ والى المهية من حيث هى هى اى المهية لا بشرط شئ
ولا شك ان المهية من حيث هى هى نفس المهية التى جعل مورد القسمة اليها فاذن الاقسام
فقد جعلوا الشئ منقسما الى نفسه والى غيره وقد يدفع ايضا بان الحيثية فى مورد
القسمة بيان لاطلاق المهية وعدم تقيدها بشئ اصلا فى القسم تقييد للمهية بهذا
الاعتبار والفرق غير خفى واما ما يدفع بجعل مورد القسمة حال المهية فيقتضى ان الحال
المضاف الى المهية ايضا معتبر باعتبارها فلا يسلم مادة الشبهة والتوهم المذكور
بط قطعا لان قسم الشئ لابد ان يكون مغايرا له فى الجملة بالضرورة ولا مغايرة بين
الشئ ونفسه اصلا وتوهم ان المهية لا بشرط شئ اى من حيث هى هى من غير
التفات الى انه هل يعتبر انها شئ فى نفس الامر او لا وهذا هو القسم الثالث من

الاعتبارات

الاعتبارات الثلث وقد طوى ذكر القسم الثانى اعنى المهية بشرط شئ
ههنا لظهوره فان الحقايق الموجودة فى الاعيان مهيات بشرط شئ اذ لا
يمكن ان يوجد مهية الا ويلحقها شئ من العوارض فلا حاجة الى اخذ هذا
القسم واعتباره بل سماه مهية بالاعتبار على سبيل المشاكلة واشار اليه
وهو ان المهية المأخوذة لا بشرط شئ والتذكير باعتبار الخبر كلى طبيعى
والمراد من الكلى الطبيعى هو الطبيعة التى يعرضها الكلية اعنى كون الشئ كليا
اذا حصلت تلك الطبيعة فى العقل قال الشيخ فى اول حامه المهيات
الشفا فى بيان معنى الكلى والحرى ان الكلى يقال على وجوه ثلثة فيقال
كلى للمعنى من جهة انه معقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلى للمعنى
اذا كان جايزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل
مثل معنى انيت المسبع فانه كلى من حيث الطبيعة ان يقال على كثيرين
لكن ليس بحيث ان يكون او يشك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا
الواحد منهم ويقال الكلى للمعنى الذى لا مانع من تصوره ان يقال على
كثيرين انما يمتنع منه ان منع سبب ودليل عليه ويمثل الشمس و
الارض ثم قال وقد يمكن ان يجمع هذا كله فى ان هذا الكلى هو الذى
لا يمتنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين وكيف ليس يكون الكلى المعقول
فى المطعم وما اشبهه هو هذا واما الحرى فهو الذى نفس تصوره يمتنع ان
يقال على كثير كقدرت زيد هذا المثال فانه مستحيل ان يوجد الا زيد
وحده انتهى وينبغى ان يعلم ان غرض الشيخ من هذا التمثيل هو الاشارة

الى نحو التصور الذى يمتنع من فرض الصدق على كثيرين انما هو نحو من التصور
مغاير لنحو التصور الذى لا يمتنع منه وهذا النحو هو العلم الاحساسى الشامل
للمشاهدة والتخيل والتوهم وذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل والنظر
من هذا ان مناط الكلية والجزئية انما هو نحو الادراك فزيد مثلا ان
ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئى وان ادرك بالتعقل فهو
كلى ومن هذا يظهر الفرق ظهورا بينا بين الجزئى والكلى الفرضى مثل
الانسانى حيث يمتنع فرض احدهما على كثيرين دون الآخر مع اشتراكهما
فى امتناع الصدق فى نفس الامر على كثيرين هذا وقال فى تاليها وهو فى
بيان كيفية وجود الكلية للطبايع الكلية بهذه العبارة فقد تحققت اذن
ان الكلى فى الموجودات انما هو وجود هذه الطبيعة عارضا لها احد
المعانى الذى سميناها كلية ثم قال وقد يلحقها مع الوجود هذه الكلية
ولا وجود لهذه الكلية الا فى النفس ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى
هو بعينه موجود فى كثيرين فان الانسانية فى عمرو ان كانت ذاتا
لا بمعنى الحد موجودة فى زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية فى زيد
لا محالة يعرض لها وهى فى عمرو والا ما كان من العوارض ما هيته
معقولة بالقياس الى زيد واما ما كان مستقرا فى ذات الانسان ليس
مستقرارة فيه محوجا الى ان يصير مضافا مثل ان يعيض او يسود او
يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان
يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كانا

حال

حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة
هى موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة وليس يمكن ان يعقل من له جملة
سليمة ان انسانية واحدة اكتسبتها اعراض عمرو واما بعينها اكتسبت
اعراض زيد فان نظرت الى الانسانية بلا شرط اخر فلا تنظر الى هذه
الاضافات بوجه ما على ما علمت فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة
بوجود الاعيان ويكون بالفعل كلية اى هى واحدة مشتركة للجميع و
انما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت فى التصور الذهنى ثم قال
بالمعقول فى النفس من الانسان هو الذى هو كلى وكلية لا لاجل انه
فى النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهم حكمها
عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة فى نفس جزئية
فهى احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان الشىء باعتبارات
مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا
وجزئيا من حيث ان هذه الصورة صورة ما فى النفس من صور
النفس فهى جزئية ومن حيث انها مشتركة فيها كثيرون على احد الوجوه
الثلثة التى بينا فيما سلف فهى كلية ولا تناقض بين هذين الامرين
لانه ليس يمتنع اجماع ان يكون الذات الواحدة يعرض لها مشتركا بها
لاضافة الى كثيرين فان المشتركة فى الكثيرة لا يمكن الا بالاضافة
فقط واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يمكن مشتركة فيجب ان
يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد

من حيث هي كذلك فهي شخصية لا محالة ثم بين ان تلك الصورة مع الصورة
الاخرى التي في تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى مشتركة في كلي آخر
صادق على هذه الصورة وصور اخر كمفهوم الصورة العقلية وان للنفس
ان تتصور ذلك الكلي ايضا ويكون تصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها و
هكذا فتتسلسل الصور وينقطع بانقطاع الاعتبار هذا ما اورده من كلامه
فيها والغرض منه ان يعلم ان الكلية معناها المطابقة والاشتراك بين
كثيرين وانها انما تعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج وانه لا يلزم من
كون صورة شخصية مطابقة لكثيرين ومشتركا فيها بينهم وكون الكلية بمعنى المطابقة
والاشتراك ليس بكون امر واحد في جهة واحدة كليا وجزئيا فلا تكونان
متعاندين كما توهمه الشارح القوشجي واما معنى مطابقة الصورة الشخصية
لكثيرين فهو بينه الشيخ بقوله وهذه اذا هذه الصورة الجزئية التي في
النفس انما كانت سببها الحاصل منها اياها كلية هي الى الامور من خارج على وجه
ان الى تلك الخارجات سبقت الى الذهن فجاز ان تقع عنها غير هذه
الصورة بعينها واذا استوى واحد فتأثر النفس منه بهذه الصفة لم يكن
لما خلاه تأثير جديد الا بحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل
صورة السابق قد جرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل
احد هذه المؤثرات غير شيء غير تلك الامور المعروضة وغير مجانس لها
لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقا انتهى ومحصوله ان معنى مطابقة
الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد من الكثيرين اذا

منقوشة

جرد عن العوارض واللواحق كان الحاصل منها في العقل هو هذه
الصورة بعينها وقد يشبه ذلك بخواتم منقوشة بنقش واحد فانه اذا
ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم
آخر منها لم يتأثر الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب
عليها اولا كان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش نفسه
فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك
كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ومطابقتها لتلك الصورة ضرورية
ان المطابقة انما يكون بين شيئين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا فلا
هذا انما يرد لو كان المراد هو المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف و
اما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا حاجة الى ما اجاب
عنه المحقق الشريف من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور
كثيرة لا المطابقة مطلقا فتأمل ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية
ذوات مناصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المعتضية للارتباط
بغيرها هذا بيان معنى المطابقة واما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة
الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة موجودة في الخارج
فاذا تشخصت بتشخص اي واحد من تلك الكثيرين كانت غير ذلك
الواحد مثلا ان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت
بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا فلا وجه لما زعم المحقق الشريف
من ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك يمتنع عروضها للصور المعقولة

ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما يعرض للصور العقلية الكلية
بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه قد يعتبر في المطابقة
مع المعنى المذكور هذا الذي ذكرناه لبيان معنى الاشتراك وعقل
عن انه عين المعنى المراد من الاشتراك ههنا واعلم ان الطبيعة الى المهية
لا بشرط شيء انما سميت بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما
قيد بالطبيعي اذ المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي العقلي فكما
ان الكلي العقلي منسوب الى العقل كذلك الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي
هي بازاء العقل اعني الخارج فلعل لفظ الكلي وضع في الاصطلاح
اولا للمفهوم المعقول على الكثرين اعني لهذا العارض ثم اطلقوه على
معروضه فقط وسموه الكلي الطبيعي ثم اطلقوه على مجموع العارض
والمعروض وسموه الكلي العقلي ولعلهم انما سموها الطبيعة الموجودة
في الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية بالقوة دون الصورة العقلية
مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقة العالمية مع الكلي العقلي انما تحقق
حينئذ حيث يوجد في الخارج فقط كما ان العقل يوجد في العقل فقط على انه
لا فرق كثير بين المهية لا بشرط وبين الصورة الحاصلة منها في العقل
لعدم الحاجة الى الانتزاع كما يحتاج الصورة الحاصلة من المهية لا بشرط
في العقل اليه هذا ثم ان الكلي الطبيعي اعني المهية لا بشرط شيء موجود
في الخارج لان المهية لا بشرط شيء اعني الشخص موجود في الخارج بالضرورة
لا بشرط شيء اعني نفس المهية جزء منه على ما قال وهو جزء من الاشخاص

على ان

على ان يكون الجملة حالا من الضمير في موجود وذلك لان الشخص عبارة
عن المهية بشرط ما وحال ما فاذا كانت المهية بشرط ما موجودة كانت
نفس المهية اعني المهية لا بشرط ما موجودة قال الشيخ في الشفا الحيوان بما
هو حيوان والانسان بما هو انسان انما باعتار حده ومعناه غير ملتفت
الى امور اخر ليس الا حيوانا وانسانا واما الحيوان العام والحيوان
الشخصي والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان
باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشيء ليس هو
حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا كان حيوان وشيء كان قيها
الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته
جايزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه
لا مع غيره امر عارض له اولازم ما للطبيعة الحيوانية والانسانية ثم
قال وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هو
بهذا الشرط حيوانا وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لانه في
حقيقته ومهيته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمتنع كون الحيوان الموجود
في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه
حيوان بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فالحيوان
ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه
وان كان غير مفارق للمادة فهو بياضية موجود في المادة على انه
شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة وان كان عرض لتلك الحقيقة ان

يتارن في الوجود امرا آخر ثم قال بعد نفي كون الحيوان بشرط لا موجودا
في الخارج كما نقلناه عنه سابقا بهذه العبارة فاما الحيوان مجردا لا بشرط
شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء آخر وان
كان مع الف شرط يتارنه في الخارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في
الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون متمايزا عما يلزمه في نفسه
حال عن الشرايط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتفهر من خارج
شرايط واحوال انتهى واعلم انه ليس المراد من الاستدلال بكون الكلي
الطبيعي جزءا من الشخص الموجود على كونه موجودا انه جزء خارجي له
وانه موجود بوجود عليحدة وراء وجود الشخص كما هو شان الاجزاء
الخارجية بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان
مثلا الموجود في ضمن هذا الحيوان شخصا آخر من الحيوان غير هذا الحيوان
ضرورة ان كل موجود في الخارج فهو متشخص في ذاته متعين في نفسه
بتمايز عن جميع ما عداه وهو بسيط قطعا وكان في كلام الشيخ المنقول
اشارة الى هذا كيف ويشتمل الكلام الى الحيوان الذي هو جزء لهذا
الشخص الثاني فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد
غير متناهية منه وهذا المعنى اعني وجوب كون كل موجود في الخارج
متعينا في ذاته هو الذي منع كون اشتراك الكلي بين كثيرين بحسب الخارج
ولزم ايضا امتناع حمل الكلي الطبيعي على ما هو فرد له ضرورة امتناع
صدق الجزء الخارجي المعاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه

جزء عقلي له والمراد من الجزء العقلي للذات الموجودة في الخارج هو
ان العقل يحلل ملك الذات اليه وكل ما يحلل العقل ذات الموجود
اليه يجب كونه موجودا بوجود ملك الذات سيما اذا كان مهية لملك
الذات فان مهية الشيء هو ما به الشيء هو هو فكيف يمكن كون الشيء
موجودا مع كون ما به ذلك الشيء هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره
المحقق الشريف من منع وجوب كون الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية
موجودة مستندا بان الاعمي جزء لهذا الاعمي الموجود في الخارج مع
انه ليس بموجود فيه وذلك لان الاعمي جزء لمفهوم هذا الاعمي الذي هو
عرضي بالنسبة الى ذات الاعمي لا لذاته وكلامنا فيما فرض كونه مهية
للذات الموجودة كالحيوان هذا توجيه المقام على تقدير بناء الكلام
على الاستدلال بالجزئية كما هو المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بحسب
اللفظ وظني انه لا تجيب بناء المقام عليه لما ذكره المحقق الشريف
وغيره وتبعهم الشارح العويشي من ان تحقيق مذهب القائلين بوجود
الطبايع في الاعيان ان اشخاصها موجودة في الاعيان وحينئذ
يكون الدعوى بديهية غير محتاجة الى الاستدلال فان ذلك الزعم
قصور في المقام كما سبقت في مبحث الشخص انشاء الله تعالى لان
الدعوى اعني كون الطبيعة بمعنى المهية لا بشرط شيء موجودة في الا
حين فرض كون الشخص اعني الطبيعة بشرط شيء موجودا في الاعيان
بديهية غنية عن الاستدلال وان احتاجت الى بينة ما لما يتوهم ان

الاعمي ل

عيان

كون الماهية بشرط شيء موجودة اعني احتياجها في الوجود الفعلي الى شرط
ما وحال ما مع عزان يكون هي نفسها ملحوظة بتلك الحالة لا بشرط شيء ما موجودة
وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه لا الاستدلال بكون الطبيعة جزء ا
للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعني قوله فالحيوان الذي هو جزء
من حيوان ما موجود موهم ذلك ولكن الامر ظاهر هذا القول لاستمانه على
حديث الجزئية وان كان والاعلى ان يفرع هذا القول على كون حيوان ما
موجودا انما هو لاجل الجزئية لكن التشبيه بالبياض صريح في ان تفرعه عليه
انما هو لاجل ان مقارنة حال ما وشرط ما غير مانعة عن اعتبار وجود
الحيوان بما هو حيوان كما ان مقارنة البياض في الوجود للمادة غير مانعة
عن اعتبار وجود البياض بحدود بياضيته فالمراد من الجزء هو جزء حده
من حيث هو شخص اعني جزء مفهوم الشخص والغرض من اقحام حديث
الجزئية انما هو تعيين ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه
وكذا الحال في كلام المصنف كيف لا يكون المراد هو جزء الحد والطبيعة
لا بشرط ليس بجزء حقيقة بل الجزء حقيقة انما هو بشرط لا فليتفطن جميع
ذلك ثم قال المحقق الشريف ثم ههنا بحث وهو انه اذا سبق الى
الذهن واحد من الافراد الشخصية لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور
كثيرة بل كلا بد ان يجرد ذلك الشخص عن تشخصه الخاص فيحصل مطابقة الكثيرين
حتى يحصل في النفس صورة كلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الواقع
من طبيعة معروضة وشخص عارض لها فان كان العارض والمعروض

ممتازين في الوجود كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى يتصور
عروض ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن
من عارض ومعروض فلا يكون في الخارج موجودا اذ يتصور موجودا في ذاته كان
صورة كلية بل في الخارج موجودا اذ يتصور وجرد عن تشخصه حصل في العقل
صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا للاشخاص
واما الطبايع الكلية فيشترعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى
من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فظهر
من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة
الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان
يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان
كل موجود خارجي بحيث لم يكن متعينا ممتازا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه
كما مر وان اراد ان في الخارج موجودا اذ يتصور موجودا في ذاته اتصف
صورة بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا غلط ظاهر انتفاؤه وان اراد ان في
الخارج موجودا اذ يتصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة
كلية بعينها مذهب من قال لا وجود في الخارج للاشخاص والطبايع الكلية
منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام المحقق الشريف والحق
كما سبق الثالث والنزاع بيننا وبين الباقين معنوي فانا نقول الصورة
المجردة المنتزعة عن الشخص مهية للفرد وهو موجود في الخارج فيجب ان يكون
مهية موجودة في الخارج ولا نعني بوجود المهية في الخارج ان يكون متحدة

الوجود مع الشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس يمنع كون الحيوان الموجود
في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان كذا
موجود فيه والنافي يمنع كون الماهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط
فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة نعم يمكن ان يقال ان مراد النافي هو
ان الماهية ليس لها وجود على حدة يتوهم ان من يقول بوجودها يقول بوجود على حدة
وح يرتفع النزاع المعنوي بينهما وبينه لكن بارجاع مذهبه الى مذهبنا لا
بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث
قال لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ليس
ذلك مبنيا على كونها جزءا من المخلوط الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان
الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس
في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا
لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الكل
عليه وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج
لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه انتهى والطبيعة لا بشرط شيء صادق على المجموع
الحاصل منه ومما يضاف اليه اي على الطبيعة بشرط شيء وهو الثاني
من الاعتبارات الثلث الذي قد طوى ذكره سابقا واشار اليه ههنا فالحيوان
بما هو حيوان اعني لا بشرط شيء صادق على هذا الحيوان وعلى هذا الحيوان
اعني الشخص المشار اليه منه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان
ومما انضاف اليه من المشخصات وهو الحيوان بشرط شيء وهذا

الكلام

الكلام ويدل على ان المراد بالجزء فيما مر من قوله وهو جزء من الاشخاص
ليس هو الجزء حقيقة بل جزء الحد كما عرفت والكلية العارضة للماهية
اي الكلي بما هو كلي من دون ان يعتبر مع المعروض قال الشيخ في الشفا
الكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء ما الكلية
من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود اذا كان ذلك
انسانا او فرسا فهناك معنى آخر غير معنى الكلية انتهى فقال لها كلي
منطقي لان المنطقي انما يبحث عنه من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان
او فرس ويقال للمركب من العارض والمعروض كالانسان الكلي
كلي عقلي لكونه محالا يوجد الا في العقل لما عرفت من ان الكلية لا تعرض
للطبيعة الا اذا حصلت في العقل وهما اي الكلي المنطقي والكلي
العقلي ذهنيان الى هنا من المعقولات الثانية واما الاول فظاهر في
الفصل الاول واما الثاني فلتركبه منه فهو ايضا مثله في ذلك فهذه
اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة الفتى الشارحين وغيرهم
من الناظرين في الكتاب على ان هذه اشارة الى الاعتبارات الثلثة
للكلي والاشارة انما هي الى الاعتبارات الثلثة للماهية لان المسئلة
كانت فيها وحديث الكلية جاء معترضة فليتدبر المسئلة الرابعة في نسبة
الماهية وتركبها والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له اي لا بالفعل
ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي والمطلق او ما لا جزء له بالفعل و
ان كان له جزء بالقوة كالانواع العرضية فانها قابلة لان يحللها

العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي والغير المطلق ومنها
مركبة وهي ما له جزء اي بالفعل وهو المركب الحقيقي والخارجي او بالقوة وهو
المركب الاضافي والغير الحقيقي ومحال المهية البسيط والمهية المركبة مطلقا اعني
اعم من ان يكونا حقيقيين او غير حقيقيين بدليل قولنا موجود ان ضرورة
فان ما هو ضروري وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والبيت والبسيط
الخارجي كالسواد والبياض فانه كما ان وجود السواد مثلا بديهي كذلك عدم
مركبيته من الاجزاء الخارجية وكما ان وجود الانسان ضروري كذلك تركيبه من
الاجزاء الخارجية واما الاستدلال على وجود البسيط ههنا لوجوب انتهاء
المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة على ما هو واحد بالفعل بالضرورة فهو وان
كان حقا والمناقشة عنه مندفعة لكنه ينافي دعوى الضرورة وكذا الاستدلال
عليه ببطلان التسلسل ووصفهما باعتبار ان الكل البساطة والمركب من الامور
الاعتبارية العقلية وليس في الخارج ما يتصف بهما متنافيان اذ المتقابلان
تقابل السلب والايجاب بالمعنيين المذكورين فان كون الشيء ذا جزء وعدم
كونه ذا جزء لا يصدقان على شيء ولا يرتفعان عنه وقد يوخذان بمعنيين
آخرين وهما كون الشيء ذا جزء الآخر وكون الآخر كلا بالنسبة اليه وحينئذ
يصدقان اي يتقابلان تقابل التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان
والآخران اضافيان فاذا قيس البسيط الاضافي مع البسيط الحقيقي يكون
بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين المركب الاضافي والمركب الحقيقي فان البسيط
الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه

جزء لما ركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء
له لجواز كونه ذا اجزاء والمركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي
لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز
ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وهذا معنى قولهم فيتعاكسان في العموم و
الخصوص مع اعتبار ما مضى وارد عليه بان البسيط الحقيقي قد لا
يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء اما من آخر فالاولى بان المركب الحقيقي
قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا
البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء اما من شيء فضلا عن اعتبار ذلك مما لا
وجه له بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي
هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط
حقيقي لا يتركب منه كل شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب
مركبا آخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة لان الشرط في الاضافي
اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا
بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل
مركب بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي
الاضافة الى جزئه وكما يتحقق الحاجة الى جاعل في المركب فكذا في البسيط
اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالجاعل اختلفوا في ماهيته
قال شارح المحاصل فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي البسيطة
كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل

بمعنى ان شيأ منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون
البسايط اقول وجه ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم ظاهر وذهبوا الى تقرر
الماهيات في العدم من غير فاعل وامّا وجه ذهاب الفلاسفة اليه فهو انهم نفوا
الجعل المركب اعنى جعل الماهية ماهية على ما يدل عليه دليلهم كما ياتى وامّا الجعل
البسيط اعنى كون الصادر عن الفاعل نفس الماهية فالظاهر انه لا خلاف لهم فيه
سواء كان ذلك بالذات او بالعرض اعنى ان يكون الصادر بالذات هو
نفس الماهية ويكون الوجود منتزعا منها او ان يكون الصادر بالذات هو الوجود
الخاص ويلزمه الماهية المسماة بالماهية كما مر سابقا في كلام المعلم وشرح
الاشارات ونقل عن المشائين ما ينبغي حمله على ذلك لا كما فهمه شيخ الاشراق
كما مر وعلى ما ذكرنا ينبغي حمل مذهب المتكلمين ايضا على الجعل المركب كما ستحققه
هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة الحاجة هي الامكان او
هي عامة اثاني انه لو لم يكن للماهية مجعولة لم تتصف المجعولة مطلقا لان ما فرض
كونه مجعولا من الوجود او الموصوفية بالماهية به فهو ايضا ماهية في نفسه والمفروض
ان ما هو ماهية ليس بمجعول الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها لما مر
في فصل ثبوت المعدومات فيكون تقررها بالجاعل والجواب عن الاول ان معنى
حاجة الممكن الى الجاعل ان وجوده منه لا ماهيته وعن الثاني ان المجعول هو
الوجود الخاص وما هو منتزع او زايد الوجود لا ماهية الوجود ومفهومه وعن الثالث
انه ليس تقرر الماهية الا وجودها على ان شيأ من هذه الوجوه لا يدل على الجعل
المركب الذي قد عرفت انه ينبغي ان يكون مرادهم ومستند المذهب الثاني

ان يكون

ان كون الانسان انسانا مثلا لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم سلب
الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو محال واجابوا عنه بمنع استحالة سلب
طريق السلب دون العدول وردّ بان السلب الصادق على الانسان حال
ارتفاعه هو ان المعدوم ليس بانسان لان الانسان ليس بانسان والحق ان
استحالة سلب الشيء عن نفسه ضرورية ومستند المذهب الثالث ان شرط المجعولية
الامكان وهو سيدعى نسبة وهي ستدعى اثنينية وهي غير متصورة في البسيط
دون المركب والجواب ان لنا اثنينية التي يستدعيها النسبة الارتباطية للامكان انما
هي باعتبار الماهية لا الوجود وهي شاملة للبسيط والمركب هذا ثم انه قال شارح
المقاصد ينبغي البناء على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان
ليس للفاعل مؤثر وجعل بالنسبة الى الماهية الممكنة واثر بالنسبة الى الوجود فهي
يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى
يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى حصولها موجودة
وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي ليست مجعولة كما انها ليست
بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان
شيأ منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه النزاع او يتعلق به بخصوصه
بالذكر فايدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد
يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء و
كلا منها بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية
كزوجية الاربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه ولاحتفاء في

ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط من لوازم الهوية دون الماهية وان
الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج
الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اى البسيط كانت او مركبة اراد ان المجعولية
يعرض للماهية في الجملة اعني بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان
لم يعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انها تعرض للماهية من حيث المجعولية في الجملة
اى بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال
بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل
من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيط اراد ان الاحتياج الى الغير
من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر
الى الهوية قال ولكنه لم يتحقق نزاع في المعنى هذا وقال شارح المواقف وفيه اى
فيما ذكر في المواقف بعد لان البحث عما يحتاج الماهية انه من لوازمها من حيث هي
او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لوازمها فليس لتخصيص هذا
البحث بالمجعولية كثير فايدة وايضا كما ان الماهيات الممكنة محتاجة الى الفاعل في
وجودها الخارجي كذلك محتاج اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى
الفاعل من لوازم الماهية الممكنة وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الوجود الخارجي
كان الكلام صحيحا والتقييد بكلمة ثم قال والصواب ليس بقال معنى قولهم الماهية ليست
مجعولة انها في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت
ماهية السواد ولم تلاحظ معها منهوها سوادا لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية
ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا لذلك الآخر وذلك لا يتصور في غير

الماهية ج

الفاعل في ج

الفاعل

الفاعل في الوجود ومعنى جعل الوجود وجود اثر تأثيره في الماهية باعتبار الوجود ومعنى
انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج
فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل
يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في
الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة لا وجودا ولا ايضا في انفسها مجعولة بل
الماهية في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة
بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها بما بيناه
آنفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا واثباتها
مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات
مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق بيّن لان
المجعولية بمعنى جعل المهية تلك الماهية متصفة بها وبمعنى جعل الماهية موجودة
ثابتة لهما معا وان اراد ما هو الحق من كلاميهم ان ماهية المركب في حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج
الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يشاركان في ثبوت المجعولية بسبب
الوجود وفي نفي المجعولية بسبب الماهية وتمايزان بان المركب مجعول في حد
ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا
بل اريد انتهى اقول وهذا الكلام لا اعتبار عليه الا انه ينبغي تحقيق معنى جعل
الماهية متصفة بالوجود لئلا يتوهم ان الماهية والوجود كليهما حاصلان بل جعل
واثرا لجاعل انه يجعل احدهما متصفا بالآخر فيما يتبادر من المثال بل المراد

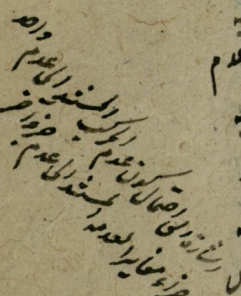
مطلقا ؟

ان الصادر من الجاعل انما هو امر واحد يحيله العقل الى امرين ويجعل احدهما
متصفا بالآخر فهذا هو معنى جعل الماهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم اعلم ان
هذا الكلام ايضا يرفع النزاع فلم يحصل معنى يصح للخلاف بل الصواب كما اسلفنا
انه ليس نجعيل النزاع في الجعل المركب للماهية مع قطع النظر عن الوجود فان الاحتياج
الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت والجعل البسيط للماهية وفق لا
يعبه الا الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت الماهية في العدم من المتكلمين ورآيا
محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب
منهم الى ذلك كالمعتزلة لم يرها محتاجة الى الجاعل في غير الوجود ومعنى الجعل
الذي يدعيه المشهون لعدم الحاجة اليه والفلاسفة نفوه لكونه غير معقول و
المفصل لما توهم استدعاء الجعل تركيبا ولم يمكنه توهم التركيب في البسيط
نفى الجعل فيه وانما في المركب فيمكنه ذهاب الوهم الى كون المركب غير الاجزاء
فلذلك اثبت الجعل فيه هذا تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف واما تعيين
ما هو الحق من هذه المذاهب فظاهر مما مر اذا عرفت ذلك فمعنى كلام المصنف
ان تأثير الفاعل لما كان في نفس الماهية لا في جعل الماهية ماهية ولا في جعل الوجود
وجودا كما مر في المتن في بحث حاجة الممكن الى المؤثر والمركب والبسيط سواء
في الحاجة الى الجاعل لكونها ممكنين فالماهيات الممكنة سواء كانت تركيبية او بسيطة
محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي عرفت فهذا الكلام
ليس اختيارا لشيء من هذه المذاهب الثلثة صريحا واختيارا لمذهب الفلاسفة
بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى ومما ان البسيط

والمركب قد يتواخيان بانتسابهما بمعنى مسلك التقيام بالغير بان يكونا من الماهيات والجوهر
مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل عند من لم يقل بجسمية الجوهر وقد يتوافقان
لا المحل ويتوافقان به وذلك اذا كانا من الماهيات العرضية مثال المركب السواد
ومثال البسيط النقطة على قول

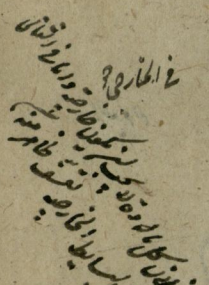
المسئلة الخامسة في احكام اجزاء الماهية

ان جزء الماهية متقدم عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي
والذهني والمراد بالجزء ما يتقوم به والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس
الى الذهن والخارج لكن بين التقدمين فرق من وجهين احدهما ان التقدم
بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو
بالنسبة الى جزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان وجود
المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية
بشرط السبق يعني ان عدم اي جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم
جزء آخر وان اصطلح عدم ذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى السبق
على اعدام سائر الاجزاء فالسابق لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة ولو
كان عدمي جزئين محالا يكن شيء منهما علة تامة لعدم السبق بل كلاهما معا علة تامة
فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصي الذي هو عدم المركب الشخص
على تقدير تسليم كون عدم الامر الشخصي شخصيا وكذا الكلام في اعدام سائر العلل
الناقصة فان كلا منها علة تامة لعدم المعلول فقيل هذا لو عدم الفاعل مثلا مع
عدم جزء من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل موضع في ذلك الجزء فعدم
الجزء هو العلة التامة لعدم المركب والا فمجموع العدمين علة تامة لعدم



قد قيل ان عدم الجزء بعينه عدم المركب ومن ثمة امتنع تصور ارتفاع الجزء
مع تصور بقاء الماهية بخلاف العلل فانه يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء الماهية
وان كان المتصور مستحيلا كما في لوازم الماهية ويلزم هذا القائل كون عدم
المركب الواحد الشخصي كليا متعددا بتعدد افراده كل واحد منها عدم جزء واحد
من ذلك المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى المتعدد اعدام علل النقائض اذ
ليس عدمه عين شيء من تلك الاعدام وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية
علة الغنى عن السبب اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن السبب حين تحقق
الكل لامتناع تحصيل الحاصل فهذا الغنى عن السبب ليس اعتبر في الجزء بحسب
الوجود هو الذهن بان يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للماهية مستغنيا عن الوسط
سمي الجزء بينا بالثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي سمي غنيا عن السبب
وهذا معنى قوله فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني وليس المراد
الغنى عن السبب مطلقا لاستحالته في الممكن بل عن السبب الجديد كما اشرنا
اليه فلوازم الماهية يشارك الاجزاء فيه فانها لا يحتاج ايضا الى سبب بعد حال
تحقق الماهية لافضائه الى تحصيل الحاصل كالاجزاء فيحصل للجزء خواص ثلث
الاولى تقدمه في الذهن والخارج الثانية الاستغناء عن الوسط في الاثبات
والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت واحدة هي الاولى متكاسة اي
كل ما هو جزء للكل فهو متقدم عليه وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له فيكون
خاصة مساوية مطلقة وههنا اشكال قوي قد كثر وا في دفعه وهو انه ان اريد
بالخاصة الاولى التقدم بحسب الوجودين جميعا وهو الظاهر مما رجح به الامام

فالجزء الذهني كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي وان اريد ان الجزء الذهني
متقدم في الوجود الذهني والخارجي فالعلة الفاعلية مثلا متقدمة ونسبت بجزء
واختلفوا في انتقاضها عنه فذهب شارح المقاصد الى ان ما يعرض له الجزئية
متقدم في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا ومتقدم في الخارج باعتبار كونه
مادة وتعرف فيه المحقق الدواني فذهب الى ان الجزء هو الماخوذ مادة لا
جنسا او فصلا وهي متقدمة في الوجودين وان المادة العقلية الصرفة
كالمسافة ليست بجزء حقيقة اذ لا تركيب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيها
وذهب المحقق الشريف الى ان الخاصة الاولى هي تقدم الجزء مع كونه محمولا
فباعتبار الحمل لم يوجد في الاجزاء الخارجية والعلة وباعتبار التقدم لم يوجد
في اللوازم البينة فاختصت بالذاتي على الاطلاق فهو يجعل هذه الخاصة
خاصة للاجزاء المحمولة مطلقا قال وانما وقع الاشتباه في هذه الخاصة
لانهم في بيان الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان التقدم مشترك بينه
وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة المطلقة للذاتي هي التقدم على
الماهية في الوجودين وكذا في العدمين ولم يريدوا ان الذاتي مطلقا يتقدم
على الماهية في الوجود الخارجي اذ لا تغاير في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا
ان الجزء ان كان ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان
كان جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد تعرضوا لبيان تقدم
الجزء مطلقا مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال ولنا ان
نقول انهم عدوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة



مطلقة للجزء مطلقا ولا انتقاض بالعلة الفاعلية هذا كلامه ولا يخفى بعده و
ذهب الشارح الى ان المراد تقدم الجزء على الكل تقدم الكل به لامنه فلا ينتقض
بالعلة الفاعلية وردّ بانه لا معنى لكونه جزءا الا انه يتقوم المركب به فلو كان
معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءا مع انه معلل به وذهب الشارح
القوشجي الى ان المراد ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين ان كان بينهما
مغايرة في الوجودين فان كانت المغايرة بحسب الوجودين معا كما في البيت يتقدم
فيهما معا وان كانت في الذهن فقط كما في المركب العقلي يتقدم فيه فقط لكنه بحيث
لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل لتقدم عليه هذا ولا يخفى التكلف فيه
وذهب سيد المدققين الى انه لا مغايرة بين الاتحاد في الوجود الخارجي وبين
التقدم فانه راجع الى الاحقية في الوجود وهو لا ينافي الاتحاد والمتقدم والمتأخر
وانما يجوز ان يكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء احق من نسبة اليه من
حيث هو كل وقد يؤيد ذلك بما تكرر في كلام الشفا من تقدم الطبيعة من حيث
هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب وفي ذلك لا يساعد على
ذلك لكون الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء فليتدبر
فهذه جملة ما قالوا في هذا المقام والقول التحقيق ان تقدم جزء الماهية عليها تقدم بالماهية
وهو الذي قدمنا انه قسم سادس او سابع من اقسام السبق لا التقدم بالطبع فقط
بيانه الاتحاد معا في الوجود فاجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية سواء كانت الماهية
موجودة في الذهن فقط او في الخارج فالتقدم بالماهية في الوجودين يعني هي الحاقة
المطلقة لاجزاء الماهية فان كل جزء فهو متقدم بالماهية على الكل في الوجودين وكل

العديم ح

بالوجود

متقدم

متقدم بالماهية على الكل في الوجودين فهو جزء له فليتقطن واثنان هما الثانية
والثالثة اعم من جزء الماهية لان كل ما هو جزء للماهية فهو مستغن عن الوسط في
الاثبات وعن الواسطة في الثبوت وليس كل ما هو مستغن عن الوسط جزء
للماهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا ليس كل ما هو مستغن عن الواسطة في
ثبوته للماهية جزء لها لصدقه على لوازم الماهية مطلقا سواء كانت بينة كالقسم
المساوي بين للاربعة او غير بينة كمساوي زوايا المثلث لقائمتين لها فانان
الخاصتان اضافيتان وليستا بحقيقتين وهنا ان لا بد في المركب الحقيقي و
هو ما يكون له حقيقة واحدة وحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة
اعتبارية كالعشرة والعسكر ومعيار الوحدة الحقيقية ان يخص المتصف بها
بلوازم وآثار لا يكون عين مجموع آثار الاجزاء ولوازمها كياقوت واحد
لا العشرة يواقيت مزاحة بعضها الاجزاء الى البعض والا امتنع ان يحصل
منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية بالضد كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان
ولا يكفي شمولها اي شمول الخاصة للاجزاء بان يكون كل جزء محمولا الى الآخر
باعتبار واحد والا لزم الدور وهنا ان اجزاء الماهية قد يكون خارجية و
قد يكون ذهنية كما اشار اليه بقوله وهي قد تميز في الخارج بان يكون لكل
واحد منها وجود على حدة غير وجود الآخر فيه فلا يكون حمل بعضها على بعض
ولا على الكل وهذه هي الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء
البيت والسرير وقد تميز في الذهن بان يكون لكل واحد منها وجود على حدة
غير وجود الآخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل يكون مثله

الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هي الاجزاء العقلية المحمولة
كاللون وقابض البصر للسواد واعلم انه ليس المراد من الجزء المحمول ان يكون الجزء
بما هو جزء محمولا على جزء اخر او على الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود
يوجد مغاير لوجود الجزء الاخر ولوجود الكل وقد مر ان معنى الحمل هو الاتحاد
في الوجود بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يؤخذ باعتبار ما يصير بذلك الاعتبار
محمولا فما هو جزء باعتبار وهو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار آخر وهو اعتباره
لا بشرط والمراد من لا بشرط وبشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى
اي شيء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان يضاف اليه ويصير متحد الوجود به فالحيوان
بشرط لا بالقياس الى شيء من الفصول هو الجزء المادة العقلية ولا بشرط
شيء منها هو الجنس والمحمول على النوع والفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس
الى الحيوان هو الجزء الصورة العقلية ولا بشرط بالقياس اليه هو الفصل و
المحمول ومعنى كون التركيب في العقل لا في الخارج هو ان تميز الاجزاء بعضها
عن بعض وعن الكل انما هو في العقل لكون كل منها موجودا فيه بوجود غير ما
في الخارج لا اتحادها بالوجود فيه فمعنى كون السواد مثلا بسيطا في الخارج ومركبا
في العقل هو ان جزئية اعني اللونية وقابضية البصر غير متمايزين في الوجود
الخارجي ومتمايزان في الوجود العقلي بمعنى ان العقل اذا نظر الى هيئة
السواد وجدها ملتئمة من جزئين ومقومة منهما مع قطع النظر عن كونها موجودة
ام لا فظهر ان هناك تركيبا حقيقيا من الاجزاء الا ان التميز بين الاجزاء ليس
في الخارج بل في العقل فما زعمه المحقق الدواني من ان لا تركيب هناك حقيقة

مخالف

مخالف للتحقيق وهذا منه عجيب مع ذهابه الى ان تقرر الهيئة متقدم على
تقرر الوجود كما مر سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر ان في التركيب العقلي
من الاجزاء المحمولة اشكالا تحيرت الاوهام واختلفت آراء الاعلام
فمنهم من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا
كالانسان قد حصل له معان كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو
والحس والحركة الارادية والنطق مستتبعة لمعان اخر كالتحيز والحركة في
الاقطار والادراك والمشي والتعجب فالماخوذ من المتبوعات كالجوهر
والجسم والنامي والحساس والمحرك بالارادة والناطق هي الذاتيات
والماخوذ من التوابع كالمتحيز والمحرك في الاقطار والماشي والمتعجب هي
العرضيات وزعم انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي
هو معظم اركان الحكمة وفيه بحث لان تلك المعاني المستتبعة ان كانت داخلة
فذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا مواطاة
ولا المشتق منها ذاتيا لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن
المركب والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة
عنه فلك بالطريق الاولى وههنا اقوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها
ان يقال ان الانسان مثلا يصدق عليه مفهومات كالجوهر والجسم والحيوان
والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات اليه
على السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالماشي واخواته ومنها ما ليس كذلك كالجوهر
واخواته وهذه المفهومات التي ليست بخارجة عنه لا شك انها امور متمايزة

في الذهن بحسب انفسها ووجودا تها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون
صور الشيء واحد في ذاته او لاشياء متعددة المهية وعلى التقدير الثاني اما حد ٥
ان يوجد تلك المهيات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود واحد فهذه اقسام
ثلثة لا مزيد عليها قد ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك
الصور شيء واحد لا تعدد في ذاته ووجوده بل هو امر بسيط ذاتا ووجودا
يشزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة عن المركب في الخارج مهية ووجودا وان جعلها بعينه جعله
فيه الثاني ان يكون تلك الصور لامور مختلفة المهية الا انها موجودة في الخارج
بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة بتغاير المركب مهية لا وجودا
الثالث ان يكون تلك المهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة بتغاير المركب مهية ووجودا والاشكال وارد على كل واحد
من هذه الاقوال اما على الاخير فلامتناع الحمل بين الموجودات المتغايرة وان
فرض بينها اي ارتباط امكن وامّا على الثاني فلان هذا الوجود ان قام بكل
واحدة من تلك المهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالمجموع
لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول فلانه
ان الصور العقلية المتخالفة كيف يجوز ان يكون مطابقة لامر بسيط في الخارج
اذ مطابقة احدها لا يمنع من مطابقة الاخرى وجوابه ان مجموع الصورتين مطابق
للبسيط لا كل منهما واستحالة مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد انما هي في
الصور المحسوسة كالمنقوشة على الجدار او الموجودة في الخيال واما الصور التي

يشزعها

يشزعها العقل من الجزئيات بحسب استعدادات وشروط تحصل بكثرة مشاهدة
النفس للجزئيات او علمها وتنبهها لمشاركات ومباينات بينها فلا استحالة
فيها وهذا هو القول المنصور وعليه المحققون الى هنا تحصل كلامه الشريف وانت
خبير بان هذا القول الاخير راجع الى التركيب حقيقة كما ذهب اليه المحقق الدواني
ولا يخفى التعسف فيه وبعيد ان يكون مختار المحققين واما ما اختاره فهو القول
الثاني من هذه الاقوال ولا يرد عليه ما اورده اذ الوجود لا قيام له بالمهية اذ
القيام هو وجود شيء لشيء ولا وجود للوجود بل الوجود هو كون المهية لا امر
قائما بها وليس ايضا تخصص الوجود بمجرد الاضافة الى المهية يستلزم كون وجود هذا
غير وجود ذاك بالذات كما مر تحقيق ذلك فلا استبعاد في ان يكون كون واحد كونا لامور
متكثرة متحدة بهذا الكون الواحد ولا يلزمه ايضا وجود الكل بدون وجود الجزء اذ
وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العجب ليس للمحقق الدواني حيث كونه منافيا لما نفى
التركيب حقيقة في غير موضع اختار ههنا القول الثاني حيث قال فان قلت ما الذي
تختاره من الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودة بان
بوجودين متغايرين ولا يحلان في المركب والجنس والفصل موجودان بوجود
واحد هو وجود الكل ثم انه يقتضي ما اورد على هذا القول من لزوم وجود
الكل بدون الجزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة بان طبيعة الجنس
الماخوذ بشرط الفصل لا تغاير الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج
فان الحيوان لا بشرط شيء اذا انضم اليه ما ينضم اليه فانما ينضم اليه من
حيث انه بعينه ويحصل امر من حيث انه امر آخر يحصل منهما ثالث كما صرح به

نفى ؟

الشيخ في الشفا فالوجود انما يعرضها من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان
هذا ثم ان الظاهر ان القول الذي ذكره المحقق الشريف او لا يكون واحدا من
هذه الاقوال الثلثة لانه حيث اعتبر فيه حصول تلك المعاني المستتبعة في الخارج
كما هو المتبادر ويدل عليه ما ابطل به الشق الاول من الترديد فيما انجبت عليه
من لزوم كونه مركبا من اجزاء متغايرة في الوجود فلا يمكن ان يكون بواحد
من القولين الاولين وحيث قال لا معنى للمركب فيه الا ذلك فلا يمكن
كون تلك المعاني داخلة في ذلك الشيء فلا يكون هو القول الثالث اعني تركب الشيء
تركيبا من المركب من الاجزاء الخارجية بل الظاهر انه اراد ان تلك المعاني خارجة
عنه الا انها لما كانت متبوعة ومتقدمة على سائر المعاني سميت بالذاتيات مجازا
وح فلا وجه في رده للشق الاول بل ينبغي حمله على ما جعله الشق الثاني
ثم ابطاله بما ابطله هذا القول على ما رد به قدس سره في رده اما داخل
في هذه الاقوال الثلثة وذلك بناء على الشق الثاني واما خارج عنه لكنه غير معتبر
جدا في الاقوال وذلك بناء على الشق الثاني فلذلك حصر الاقوال في الثلثة
فتدبر ثم ان الشارح القوشجي استفاد مما ذكر في ابطال هذا القول وهو قوله
قدس سره الشيء من جزء خارجي مشتمل على نسبة خارجة والمشتمل على ما هو خارج
عن الشيء لا يكون ذاتيا له ان الاجزاء المحمولة لا يكون محمولات بالضمائر والحق
اصاب في ذلك وما ذهب اليه المحقق الدواني من ان مفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل
على النسبة بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية سپيد ولا يدل على ذي مفهوم الموصوف
لا عاما ولا خاصا وانه ليس بين الابيض والبياض مغايرة الا بالاعتبار فاذا افاد

بشرط لا كان بياضا واذا اخذ لا بشرط كان ابيض كما ان طبيعة الحيوان جنس و
مادة باعتبارين وهذا تحقيق الفرق بين العرضي والعرض لا ما يتخيل من ان
الفرق بينهما بالذات تكلف ظاهر ومخالف للصريح به الشيخ وان كان هو لا يبالي
بذلك وسيد المدققين اليضا واقع في ان المراد من المشتق معنى بسيط لا
يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل ولكن يخالفه في انه لا يجعله مفهوم المشتق بل
هو عنده معنى آخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل الذات والنسبة في التعبير لا في
المعبر عنه هذا ومنها انه اذا اعتبر عروض العموم وعروض مضايفه يعني
الخصوص والعموم للاجزاء المحمولة وعدم عروضهما فقد تباين اي لا يصدق
بعضها على بعض وقد تداخل اي تصادق فالمراد بالمتداخلة ما يكون بينهما
تصادق في الجملة فيشتمل المساوية والاعم والاخص مطلقا ومن وجه ايضا
كما صرح به شارح المقاصد وهذا بحسب الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود
فاجزاء المهية الحقيقية اذا كانت متداخلة لا يكون الا اعم واخص اما مطلقا
كالحيوان والصاهل للفرس او من وجه كالحيوان والناطق للانسان لتحقق
الناطق في بعض الملائكة على ما هو المشهور وعند الشيخ انه فهم بمعنى آخر واما
المهية الحقيقية من الاجزاء المساوية فغير متحققة وسيأتي انظاره ايضا ومثاله
من المهية الاعتبارية المركب من الناطق والمغتذي وكذا من الحساس والمتحرك
بالارادة فهذه حال الاجزاء المتداخلة واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة
من الآحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة كما
في الجسم من الهيولى والصورة وكما في العدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة

او مختلفة كالانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المتباينة
الى ما يكون للشئ مع ما عرض لهز لا اضافة الى الفاعل كالعطاء فانه فائدة
مقرونة بالفاعل او الى القابل كالفطوب لتعقر في الانف او الى الصورة
كالافطس لانف فيه تقعر او الى الغاية كالفاتح فانه اسم لحلقة مقرونة بما هو
غاية لها وهو الترتيب بها او الى ما يكون للشئ مع اضافة له الى المعلول كالخالق و
الرازق والى ما يكون للشئ مع الاضافة الى ما هو غير شئ من علة او معلول و
باعتبار اخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة الوجود
والعدم للامكان او مختلط من الوجودي والعدمي كالسا بقية وعدم المسبوقية
للاولية وايضا اما حقيقة كالعشرة من الاحاد او اضافية كالاقرب
والابعد فانهما يكونان من اضافة عارضة لاضافة اخرى او ممتزجة منهما كالفاتح السور
فانه مركب من الفتح ومن الترتيب النسبي و [illegible] انه قد توخذ الاجزاء المحمولة
ولعله لهذا اخرها عن المتباينة مع كون الانسب هو العكس كذا ذكره الشارح القوشجي
مواد يعني بشرط لا شئ مواد ان كانت ماخوذة من الاجناس و
صورا ان كانت ماخوذة من الفصول فذكر المواد فقط سلوك طريقة الاكتفاء
كذا ذكره المحقق الدواني وقد توخذ محمولة وذلك اذا اعتبرت لا بشرط شئ
وقد عرفت ذلك غير مرة فيعرض لها ان الاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية
متحدة فيهما لان الجزء المحمول اما ان يكون مشتركا بين المحمول وما يخالفه
من المهيات او لا بل يكون مختصا بها وعلى الاول فاما ان يكون تمام المشترك
بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما وهو يميز المهية في الجملة

المهية

كالاثنين

كالشئ مطلقا وهذا اعني الذاتي المميز مطلقا هو المراد من الفصل وبيان
ذلك مشهور في كتب المنطق وفي هذا الكلام اشارة الى اتحاد الاجزاء الماخوذة
مواد وصورا والماخوذة جنسا وفصلا بالذات وكون تغايرها بالاعتبار
فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما توخذ من الاجزاء الخارجية
فيما هو مركب خارجي فالجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة
وسياتي عن قريب كلام متعلق بهذا وجعلها مثال الجنس والفصل واحد
لانما تكون المجعول هو المهية باعتبار الوجود كالمركب والجنس كالمادة فان
المركب حاصل معها بالقوة وهو معلول للفصل والفصل كالصورة فان المركب
حاصل معها بالفعل وهو علة للجنس وهذا اشارة الى الحاجة التي
يجب تحققها بينهما لصحة تركب مهية واحدة وحدة حقيقية منهما وبيان ذلك
على ما حققه المحقق الشريف وغيره ان الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا
حصلت في العقل كانت امرا مبهما مرددا بين اشياء متكثرة هو عين
كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها
فاذا انضم اليه الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على
تمام حقيقة واحد من تلك الاشياء فالفصل علة للصفات المحصلة في الذهن وهي
وهو التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام المهية
فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له
بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي ولزوم
كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن فقط والا لم يتعقل الجنس الا مع فصل

٩

فعلة الوجود والا اشتمل
وكون خ

وكذا لتوهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغاير الجعل والوجود وامتنع
الجعل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على ان المراد بالفصل وهو احد
الجزئين هو الذاتي الذي يحصل الشيء ويميزه عما يشاركه في جنسه حرج بذلك الشيخ
في الشفاء كما سيأتي فلا شيء من الامرين المتساويين اللذين يفرض تركب مهية
منهما بفصل لها بهذا المعنى فان قلت احد الامرين لازم وهو اخلال حصر الاجزاء
المحمولة في الجنس والفصل كما مر او تجويز تحقق الفصل فيما لا جنس له وذلك لان المراد
من الفصل لو كان ما ذكرته كان الحصر ممنوعا ولو كان اعم منه كان التجويز لازما
قلت اذا عرفت وجوب الحاقه وتحققت انها غير معقولة في الاجزاء التعقلية
الا بالوجه المذكور اضمحل عنك المنع المذكور وصح الحكمان بلا شبهة وكل فصل
تام اي فيما هو معتبر في الفصل وهو التحصيل والتميز كما اشرنا اليه وهو الفصل
القريب لا محالة يكون البعيد غير واف بتمام التحصيل والتميز كما لا يخفى فهو
واحد اذ لا يمكن تحقق فصلين قريبين لمهية واحدة وذلك لان التحصيل والتميز
قد تما باحدهما فعن الآخر غنى لا محالة نعم ربما يكون مهية الفصل الحقيقي معلومة
الا باعتبار عوارضها فيدل عليه بما قرب عوارضها ويوضع مكانه ويطلق
عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان لانه
اقرب اليه من باقي عوارضه كالمتعجب والفاحك فاذا اشتبه الحال في
تقدم احد العارضين على الآخر يوضعان معا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة
بالحيوان لا الفصل الحقيقي للحيوان اذ التحقق عدم ظهور تقدم احدهما على الآخر
ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة

واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فيكون بينهما عموم من وجه وهو ط
او مطلق ويكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا بالقياس
اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساويا
ويكون كل منهما عرضيا لما لا اخر ذاتي له من الانواع التي بازاء المهية و
الا لم يكونا او احدهما تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك انه
لو كان لمهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة كان كل منهما فصل محصل
فيتحصل به كل منهما نوعا عليحدة وذلك ضروري بعد تصورات الا
طراف
على وجهها فيلزم ان يكون مهيتين لا مهية واحدة ولعل للتفريع تأخذ
ذلك الامتناع والاشارة الى ظهوره قيد بقوله لمهية واحدة مع
ظهور كون المراد ذلك فلا تركب عقلي الا منهما معا اذ لا بد في كل مركب من
الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان يكون اجزاؤه
منحصرة في احد القبيلين وذلك لانه لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له
ثبت امتناع انحصار الاجزاء في الفصول ولما ثبت انه لا وجود لجنسين
الا ويكون احدهما جزءا للآخر ثبت امتناع الانحصار في الاجناس وذلك
لانه لا بد للمركب من تحقق امرين لا يكون احدهما جزءا للآخر بالفعل ويجب تباينهما
بالفعل وذلك يلزم التسلسل للفصول علا والاجناس معلولات واورد
عليه بانه لا ترتب هناك لا بين الاجناس فقط ولا بين الفصول فقط حيث
لا علية بين آحاد واحد من القبيلين ولا ترتب ايضا بين الاجناس بين
والفصول اذ معنى الترتب الذي دل عليه البرهان على استحالته ان يكون

كل واحد من السلسلة معلولا لسابقه وعلة للاحقه وليس الامر مهنا كذلك اذ ليس
شئ من الاجناس بعلة ولا شئ من الفصول بمعلول فحينئذ يمكن ان يراد بالتسا
مهنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه جزءا للقريب
والجزء علة فيترتب من الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان
ذلك في الفصول اذ ليس الفصل العالي جزءا للفصل السافل يمكن فيما يوجب
كون الفصل التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا فحيث كانت الاجناس
متناهية كانت الفصول متناهية فاورد عليه الوجهين لانه ان تم شئ منهما لو
كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج
فالوجه في تعليل هذا الحكم بالتمسك بلزوم امتناع تعقل كنه المهيات مع كون
الكلام في المهيات التي يمكن تعقلها بالكنه لا محالة كذا في حواشي الشريفية والاول
كلام الشيخ في الالهيات الشفا صريح في ان كلا من له ترتيب بالعموم والخصوص
يمتنع عدم تناهيه حيث قال في تناهي الصور ان الصورة التامة للشئ واحدة
وان الكثرة تقع فيما تحته بالخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب
الطبيعي وما له ترتيب طبيعي قد علم تناهيه فليتدبر ويكون منها اي من الجنس
والفصل عقلي وطبيعي ومنطقي بحسبها اي كما كان ما هو جنس لهما يعني
الكلي ككل كما عرفت ويمكن ان يكون المراد كما قال الشارح المحقق وفصل
المحقق الشريف ان مفهوم الكلي الذي جنس لسلسلة تحته يعرض له الكلية بالقياس
اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا وتسمى كليا وعارض هو مفهوم الكلي
العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات التحت وتسمى كليا منطقيا

طبيعيا

ومركب من المعروض والعارض وتسمى كليا عقليا والفرق بينه وبين الاول
هو ان مفهوم الكلي في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف
بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات التحت وفي الاول مفهوم الكلي عارض لطبايع
غير محصورة وهذا العارض تسمى كليا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع
المركب منهما كليا عقليا بل هذا اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي
صادق عليها وهو المناسب لقوله جنسها بخلاف الاول كما لا يخفى وايضا فيه فائدة
وغرابة دون الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للتمثيل كما لا يخفى
ومنها عوال وسوافل ومتوسطات اما الجنس فلانه قد يكون لمهية واحدة اجناس
متعددة بعضها جزء بعض فما هو جزء يكون اعم مما هو جزء منه وفوقه فالجنس العالي ما
يكون جزء الجنس آخر ولا يكون جنس آخر جزءا له والجنس السافل ما يكون جنس آخر جزءا
له ولا يكون هو جزء الجنس آخر والجنس المتوسط ما يكون جزء الجنس آخر وجنس آخر يضيف
اليه جزءا له واما الفصل فليس الترتب فيه كالترتب في الاجناس اذ لا يكون فصل
جزء الفصل آخر بل الترتب فيه يتحقق بما اشار اليه بقوله وفصل كل جنس يكون في مرتبة
يعني فصل الجنس العالي يسمى عاليا والسافل سافلا والمتوسط متوسطا فالترتب
في الفصول تابع للترتب في الاجناس وكذا الافراد الذي هو مقابل للترتب يكون في
الفصل تابعا للافراد في الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد الجنس فقال ومن الجنس
ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته فانه يتطرق منه قيد واحد على ما ذكر في الترتب
ان الفصل المفرد ما هو فصل للجنس المفرد ومجاز الجنس والفصل اضافيان اي
معقول كل منهما بالاضافة الى شئ آخر فان الجنس جنس بالقياس الى النوع وكذا

الفصل فصل بالقياس اليه وقد يجتمعان في شيء واحد فيكون جنسا وفصلا معا وذلك
الشيء كالحساس فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان مع التعاقل اي مع كون
كل منهما مقابلا للآخر فان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل لابد ان لا يكون مقولا
في جواب ما هو لكن ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل من
جهتين وبالقياس الى شيئين فان جنسية الحساس انما هي بالقياس الى السميع مثلا و
فصليته بالقياس الى الحيوان ولا يمكن ان يكون هذا الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون جنسا
له والا كان مقوما له وجزءا منه فلا يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق الشريف
وقد يقال جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الميتة ونوع
آخر تحقيقا للاشتراك وجنسية فان كان تمام المشترك بين الميتة وذلك النوع كان
جنسا للميتة وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا لهما كما تقرر ولا شيء
من الجنس واجزائه بداخل في الفصل والا لم يمكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الآخر
وايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد
في الميتة مرتين وانه بط قطعا وبذلك يظهر صحة ما ذكر من ان الجنس لا يكون جنسا
بالنسبة الى الفصل بلا شبهة انتهى والعلم عند الله وامثال هذه امور واضحة جدا فلا يبقى
المناقشة فيما يذكر في مثل هذا المقام واذا انسبا الى ما يضاف اليه الى النوع
كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع وانت خبير بان هذا مخصص
بالفصل القريب بخلاف اعم الجنس فانها شامل للقريب والبعيد كذا في الحواشي
الشريفية واجاب عنه الشارح القوشجي بان المعتبر في الفصل التمييز عن جميع
المشاركات فالبعيد للميتة انما هو في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها و

الى الجنس الفصل هو

الفصل ٢

انا

وانما يقال له فصل للميتة باعتبار انه فصل لجنسها وهو بعيد لان فصل الجنس لا يشك انه
جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما جنسا حقيقة او فصلا حقيقة عما
قيل والاقول بل التحقيق ان كل فصل للميتة هو بسيط لها من حيث هو مميز لها وان كان
اعم منها لامر من هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان لا
من حيث انه انسان فهو بسيط وهي الانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم
منه من حيث هو انسان فليتدبر مباحث متعلقة بهذه المسئلة الاولى قد اشرنا فيما مر
الى ان المشهور من ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب خارجي ماخوذة من الاجزاء الخارجية
بمعنى ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وزعم صاحب الحاشية
وتبعه المحقق الشريف ان هذا المشهور غلط لان مركب الميتة من الاجزاء الخارجية
والمحمولة ممتنع والا لزم ان يكون للميتة وحدة حقيقية مختلفتان بيان ذلك انه
لو جاز ذلك لا شك انه اذا حصلت الاجزاء المحمولة في العقل حصلت فيه ميتة
المركب فلو كان لها اجزاء خارجية ايضا وحصلت تلك الاجزاء في العقل كانت
الميتة حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول الميتة في العقل الا حصول جميع اجزائها فيه
وقد مر سابقا بتصريح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التعريف بمجموع الاجزاء الخارجية
تحديد تام حيث لم يبق جزء آخر فحصول الكل لم يشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الا جزاء
الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة للميتة المركب وان اشتملت عليها فان لم
يشتمل على امر زائد مما هو اجزاء خارجية للمركب كانت الاجزاء الخارجية
بعينها هي الاجزاء العقلية فلا يكون احدهما محمولة والاخرى غير محمولة وان
اشتملت عليه كانت الميتة الملتئمة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير الميتة

من الاجزاء الخارجية فيكون لشيء واحد هويتان مختلفتان لا يقال تحتار انها لا تشتمل على امر
زايد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية مبادئها لانا
نقول ما اشتمل عليه المشتق دون المبدء من النسبة لا يصح ان يكون معتبرا في الجزئية ضرورة
كون النسبة خارجة فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية لاشتملت المحمولة على امر
زايد هذا خلاصة ما بكتابه في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية وخارجية معا وهو ليس
بخير يضعف هذا التمسك فانك قد عرفت ان الجزء المحمول على ما هو محمول ليس بجزء حقيقة لامتناع
الحمل فيما هو جزء حقيقة بل هو جزء للحد وحد الشيء لا يكون مهية بل الدال على مهية فالاجزاء
المحمولة اشتملت على امر زايد بالاعتبار هو اعتبارها لا بالشرط وهو داخل في الحد خارج
عن المهية وغير مشتملة على امر زايد بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية
في المركب الخارجي فالحق ان كل مركب من الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة
التي هي الاجزاء العقلية لا في الخارج وهي المادة والصورة الخارجتان واما في
العقل فقط وهي المادة والصورة العقليتان وكل مركب من الاجزاء الخارجية اعني
المادة والصورة الخارجيتين سواء كانت مادة اولى او ثانية مركب من الاجزاء المحمولة
وليس المراد من الاجزاء المحمولة هناك الا ما كان مأخوذة لا بشرط فعلى السرير مثلا الخشب
جزء مادي والهيئة جزء صوري مأخوذا لا بشرط وقيل خشب وهيئة مخصوصة
يحصل السرير المؤلف من جنسه وهو الخشب المأخوذ لا بشرط وفصله وهو الهيئة المخصوصة
المأخوذة كذلك ولا يشتمل على امر زايد على ما هو معتبر في تمام حقيقة السرير سوى الاعتبار
المذكور الذي هو داخل في الحد وخارج عن المحدود ولا يلزم من ذلك ان يكون الحاصل
في الذهن من الحد غير مطابق للحقيقة السرير ولا ان يكون للسرير حقيقتان مختلفتان هذا

ليس بحمل

الحقيقة لها

حده

المجث

المبحث الثاني قد مر قرار الجزء الخارجية موجودة في الخارج بوجودات متعددة
ولذلك امتنع الحمل فيما بينها بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود
واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمادة
والصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود واحد وهذا هو المشهور
وما اطبق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فرع ان المادة والصورة
ايضا موجودتان بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان المركب على
قسمين احدهما المركب الانضمامي وهو ان ينضم شيء الى كل شيء آخر ويكون لكل منهما
ذات على حدة في المركب منهما حتى يكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب الابيت من اللبنات
وتركيب البخار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني المركب الاتحادي وهو ليس
بصير الشيء عين شيء آخر ومتحدا معه ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين
كل منهما وعين المركب منهما كصورة زيد كاتبا وهما ذات واحدة في الخارج ومعنى
التركيب فيه ان العقل يقسم ويحلل الواحد الى اثنين نظرا الى احد الجزئين قد يكون
موجودا ولا يكون عين الجزء الآخر او يكون عينه او الى انهما قد يكونان امرا واحدا
ثم قد يعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث هو عين الآخر
كالجسم والنامي فانهما امر واحد هو الشجر ثم اذا قطع انعدم من حيث انه عين النامي
وبقي من حيث هو عين الجسم وتركب الجسم من الهيولى والصورة من هذا القسم قال ولتجعل
البيان مخصوصا بالهيولى الثانية مع صورتها ليقاس عليها سايرها الهيولى مع صورها
فنقول ان الاجزاء العقلية ليست حاصلة بالفعل في الموالية مثلا ليس في الياقوت
جزء ناري بالفعل والا لكان ذلك الجزء بعينه نارا وياقوتا اما الاول فظاهر واما الثاني

فلكون حلول الصورة الباقوتية في مادتها سريانيا على ما اطبقوا عليه وكيف
يكون الجزء النارى موجودا فيه بالفعل ولا يطفى في الزمان الطويل مع صغر حجمه و
مجاورته للاجزاء المائية فان ركب الوالد من الاجزاء العنصرية وهي صورتها ليس
من قبيل التسخم الاول بل العناصر يغلب غذاء والغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة
والنطفة علقة والعلقة مضغة وهكذا شيأ فشيأ الى ان يغلب حيوانا وليس امره
السابق في هذه الانقلابات بالقوة بل بالفعل مع الاتحاق حتى يكون فيه كثرة بالفعل
نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب آثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له
باعتبار وجنس باعتبار آخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار واستعضد
ذلك بما ذكره الشيخ في بعض كتبه من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الوجود
متعددة بحسب المعنى وبما مثل ذلك من غيره مما يدل على ان الهيولى ليست بحسب
وجودها الا بالقوة وبانه لو كان تركب الجسم منها على ان يكونا ذاتين حاصلتين
فيه بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها هيئة الجسم للشيخ عن قائله حيث
قال في طبيعيات الشفا وصورته اى صورة الجسم هي هيئته التي بها هو ما هو
مادته هي المعنى الحامل للهيئة واما اذا كان تركب الجسم منها على ما ذكرنا من
كونهما ذاتا واحدة صح تعريفها به لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر
ان للعقل ان ينتزع منه امرا منهما قد صار عين هذا الامر الواحد الموجود في
نفس الامر واستدل عليه ايضا بانه لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين
في الجسم في الخارج لامتناع صدق المادة عليه باى اعتبار اخذ لما تقل عن
بعض المحققين من ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي تمتنع حمل بعضها على

لا تمنع و

بعض

بعض وعلى المركب فان المتمايزين في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اى ارتباط
امكن بمنع ان يقال لنزاعهما هو الاخر البديهي لكن المادة تحمل على المركب اذا اخذت
بوجه يغايره جنسا فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما
لا يتصور ذلك اجاب بان العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل اذا صار هذا
الواحد كثيرا يتعلل الفعل بحكم بعلية بعضها لبعض ولا محذور في ذلك كالطبيعي المعالج
لنفسه وكالهيئة المقتضية لعوارضها المحمولة مواطاة عليها فان قلت ما ذكرت انما
يتم في المركب المتشابه الاجزاء كما لياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان
يكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس
فلا يتصور فيه ذلك ضرورة استحالة على اجزاء مختلفة الحقايق كالعظم واللحم
الى غير ذلك فكيف يكون امرا واحدا لا كثرة فيه بالفعل اجاب بانا نختار ان لحم
الفرس مثلا موجود واحد علية بل هو بعض تحليلي من موجود واحد وكذا سائر
اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت
متحدة الحقيقة وفي الفرس مختلفتها كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية
الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفية انواع مختلفة وكذا في الكمية الواحدة
كالفلك الثوابت اذ بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الحقايق وربما يشهد
بقول بهمنيار في التحصيل من ان اجزاء الحيوان والنبات بالقوة لان كل واحد يكون
واحدة بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت فكيف يقول في الانسان المركب
من البدن والنفس وهي جوهر مجرد وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد ويلزم
تجرد الجسم او تجسم المجرد اجاب بمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك مادي بالفعل ومجرد

بالفعل لكن مع ضرورتهما معه اذ ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي يحلله العقل
باعتبار بعض آثاره كقبول الابعاد والنمو والحس التي يقتضي تلبسها لان يكون
له مقدار وحيز ووضع الى جوهر قابل للابعاد نام حساس هو البدن المادي
وباعتبار بعض آخر منها كادراك الكليات الذي لا يقتضي تلبسه لان يكون له لا
المقدار والحيز والوضع الى جوهر مدرك للكليات هو النفس المجردة وكما جاز
ان ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض كان مات الانس وبقي فيه
المقدار والشكل دون النمو والحس كذلك جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا يبقى
معه المقدار والوضع والتحيز ويبقى ادراك الكليات وح يخرج ذلك الجوهر الذي
كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما تمسك به
في هذه الدعوى ودفعت عنها قد لخصناه غاية التلخيص وقررناه نهاية التقرير
ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد اما اولا فلان ما صورناه من معنى التركيب الاتحادي
ليس تركيبا اصلا اذ لا يتوهم اتحاد بين زيد والكاتب تركيبا الا في اللفظ
بل التركيب هناك انما هو بين زيد والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين امرين
متضادتين اذ التركيب لا يكون الا من اجزاء ولا تضاد بين الاجزاء بما هي اجزاء
كما مر تحقيقه واما ثانيا فلان كون حلول صور الموالي في مواد تاسيسية انما يقتضي
حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بما هو اجزاء فان مادتها ليست الا مجموع العناصر
من حيث هو مجموع فانسيريان فيها لا يقتضي سريان الحلول في كل جزء مجموع لا مطلقا
وسيأتي فيه كلام في مبحث المزاج واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي سوى
عدم بقاء الصورة السابقة كصورة العذاء مع اللاحقة كصورة الاخلاط لا عدم

بقاء

بقاء المادة بل يكفي بقاء المادة والا لم يكن انقلابا ووجوب بقاء المادة
مع فساد الصورة دليل قاطع على مغايرتها للقطع بامتناع اتحاد ما يبقى
مع ما يبقى واما رابعا فلان معنى كون الهيولى والصورة واحدة حالة ذات متعددة
بالمعنى المتقدم على ما نقل عن الشيخ هو انهما ليسا بجزئين متمايزين في الوضع لاتحادهما
حقيقة كيف ولو كان كذلك لصح حمل احدهما على الآخر وكون الهيولى بالقوة لا يدل
على اتحادها مع الصورة بل الامر بخلاف ذلك واما خامسا فلان الحمل بين
المادة العنصرية جنسا باعتبار وبين المركب ليس كالحمل بين الربط الثاني على ما نقل
عن بعض المحققين حيث انه يصير بعد اعتبارها جنسا متحدا مع المركب كالناطق
في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يكفي
بالغة الامتغايرين حقيقة ولو بالجهة المكثرة كما في الطبيب المعالج لنفسه لا مطلقا
واما سابعا فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه سيدعى حلول بعضها على بعض
فيلزم كون العظم لحما والرجل رأسا الى غير ذلك واما حديث اجزاء الكيفية الواحدة
والكثرة الواحدة فسيأتي والمشهور ان كل ما فيه وحدة بالفعل فالكثرة فيه بالقوة
لكن المراد ان ما فيه وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه
كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه لا مطلقا فهذه جملة من المقاصد وتركنا
كثيرا منها **المبحث الثالث** هل يجوز تركب مهية من امرين متساويين او امور متساوية
ام لا الحق الاول وبنوا عليه في المشهور كثيرا من اصولهم كقولهم الفصل
محصل للجنس وانما لا جنس له لا فصل له وان الجنس العالي ليس له فصل منضم الى غير
ذلك وجمهور المتأخرين على الجواز والمشهور من ادلة المانعين وجهان **الاول** وجوب

الحاجة بين اجزاء المهية والمساواة مانعة منها للعدم الاولوية وامتناع الدور
ورد بمنع فى الاجزاء التعقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور مع اختلاف
الجهة وايضا لا يلزم من التساوى فى الصدق التساوى فى الحقيقة فيجوز اختصاص
البعض بالاولوية اقول والجواب عن الاول هو ان تركب المهية من الاجزاء التعقلية
انما هو فى مرتبة التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود وهى متمايزة فيها فلا مانع من الحاجة وعن
الثانى والثالث ان الحاجة فى مرتبة التقرر غير متصورة الا بالتعين والابهام وهما غير
متصورين مع التساوى فى الصدق ان كل مهية اما جوهر او عرض وعلى الاول
يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثانى يكون احد المقولات العرضية التسعة او الثلثة على
اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من المتساويين ولو فرض تلك المهية جنسا من
الاجناس العالية كالجوهر مثلا نقول كل منها اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثانى والا
لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام فى الاجزاء المحمولة والا الى
الاول لانه اما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او مخصوصا والمطلق
جزء منه فيلزم ان يكون الشئ جزء نفسه وهكذا فى سائر المقولات وهو ضعيف لمنع
انحصار الممكنات فى المقولات العشرة او الاربع اذ لم تقم عليه برهان بل ولا قالوا به
وانما ادعوا انحصار الاجناس العالية فى احد هذه مع امكان وجود ممكنات كثيرة
غير مندرجة تحتها وقد صرحوا بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا لكن نمنع
جزء الجوهر اما جوهر او عرض ممنوع ان اراد منهما الجوهر والعرض وسلم ان اراد
ما يصدق عليه الكلى لا نسلم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم كون الشئ جزءا لنفسه
وانما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز ان يكون عرضيا ولا

بيانه

بيانه تسليم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يمكن كون الشئ من الاجناس جنسا لجميع
ما يصدق عليه وايضا ينتقض هذا الدليل بتركب المهية من الاجزاء المحمولة مطلقا
اذ يمكن ان يقال لو تركب الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما انسانا
او لا انسانا الخ كما سيأتى فى بحث الجوهر ومستند المانعين ضعف ادلة القائلين
وقد عرفت وجه الذب عن الاول فهو المعول واعلم ان الشيخ ذكر فى الشفاء ان
الكلى اما ذاتى او عرضى والذاتى اما ان يدل على المهية المشتقة افرادها وهو
النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون نوعا للذاتيات والا
لدل على المهية المشتركة بل يكون اخص منه بتميز المهية عن مشاركاتها فى ذلك
الامر فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المحمول على النوع فى جواب اى شئ هو
فى ذاته من جنس وذكر ايضا انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم وظاهره
ذلك على امتناع تركب المهية من امرين متغايرين على ما قيل وقال فى الاشارات
واما الذاتى الذى ليس يصلح ان يقال على الكثرة التى كلية بالتمام فى جواب
ما هو فلا شك انه يصلح للتميز الذاتى لما عداه مشاركة فى وجود او فى جنس ثم قال
وهذا هو المسمى بالفصل ثم رسمه بانه كلى محمل على الشئ فى جواب اى شئ هو فى جوهره
وهذا اعم مما رسمه به فى الشفاء وكان كلام الاشارات موهما لتجويز تركب
المهية من امرين متساويين كما تقرى حاول المصنف قدس سره فى شرحه لتوجيهه فقال
والفصل قد يكون خاصا للجنس كالحساس للحيوان فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون
كالناطق للحيوان عند من يجعله محمولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى
التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك

مستاوين ل

شمول علم تعالى للجزئيات الحادثة وان ذلك لاستحالة اشتمال الشخص على امر ليس له مهية كلية
غير مطابق لاصول القوم حيث حصروا الكمالات في المعقولات العشر حتى قال في التعليم
الاول لا يستطيع ان يذكر شيئا خارجا عنها فبعيد عن التحقيق كيف ويلزم على هذا
ان لا يكون المهية الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه شخصا فيه الى غير
ذلك ولا ينتفع انكار ذلك في دفع الشنيع عن الحكماء اذ الوجود عندهم ليس
له مهية كلية كما عرفت بل تحقيق مذهبهم في علم الباري شيء آخر سيأتي انشاء الله تعالى
وكون الشخص مما ليس له مهية كلية لا ينافي حصر الكمالات في المعقولات كما لا ينافي
كون الوجود كذلك وذلك الشخص كل معقول من حيث يلك المعقولة في الخارج وتغاير
لها في الذهن كما في الوجود على ان المراد ان كل ما يذكر لا بد ان يصدق عليه واحد
من المعقولات لا ان يكون جنسا له والا لزم جنسية الفصول وهو باطل قطعا هذا
وهذا الذي ذكرنا اعني كون الشخص موجودا مع المهية في الخارج وزائدا عليها في
الذهن هو معنى اعتبارية على ما قال والشخص من الامور الاعتبارية والمشهور في
بيان اعتباريته وجهان الاول انه لو كان موجودا لكان له شخص وننقل الكلام اليه
وهلم جرا وهو ضعيف اذ لا يلزم ان يكون كل موجود له شخص زائد عليه وذاته الا اذا
كان له مهية كلية ولا يجب كلية كما في الواجب بل في الوجودات الخاصة مطلقا كما
عرفت فيجوز ان يكون امتيازا فرد الشخص بذاته ويكون اشارة كما في مفهوم
الشخص وهو كون المهية بحيث لا يشارك كما شيء في العوارض كما سيأتي وذلك
كما في الوجود وظن ان الكلام ليس في اعتبارية مفهوم الشخص كما في الوجود الخاص
انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع على تميزها فانا

كان

كان هذا الشخص مشخصا للنوع وارد والا لتسلسل وارد عليه يمنع توقف عليا تميز مسابق كما في
حصص الاجناس بالنسبة الى الفصول وهو غير وارد لان الفصول ليست باعراض
بالنسبة الى الحصص بل علل متقدمات عليها كخلاف الشخصات بالنسبة الى حصص
الانواع فانها موضوعات لها ويجب تقدم الموضوع بالتمييز كما بالوجود والاقوى ما
تمسك به الفاضل بعينه الشخص هو انه جزء الشخص مثل زيد الذي لا شك في وجوده
في الخارج وليس مفهوم مفهوم الانسان مثلا وحده ولا الصدق عليا عمرو انه كما في
يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه التعين فيكون وذلك
الشيء الاخر جزء زيد الموجود في الخارج والجواب عنه ان جزء الموجود في الخارج
انما يجب كونه موجودا في الخارج اذا كان جزءا خارجيا له ولا نسلم كون التشخص
كذلك بل هو جزء ذهني فان نسبة المهية الى الشخص كنسبة الجنس الى الفصل كما ان
الجنس مبهم في العقل يحمل مهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل
اليه وهما متحدان وانا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن
كذلك المهية النوعية يحمل هويات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بتشخص يتضم
اليها وهما متحدان في الخارج وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط والاشخاص
يتمايزان في الوجود الخارجي هويتها لا بتشخص متشخصا ومعنى هذا هو المراد من كون الشخص
اعتباريا اي ليس له وجود في الخارج على حدة بل هو متحد الوجود مع المهية كما مر فان
قلت فيلزم من ذلك كون وجود المهية ايضا اعتباريا بذلك المعنى قلت لما كانت
المهية النوعية محصلة لذاتها وليس لها ما يجب خصوصيات الهويات لا يجب
المهية في ذاتها كان الوجود وجودا منسوبا اليها بالذات والى خصوص الهوية التي

كون الشخص ج

بمشخصاتها ر

هي المراد من الشخص منسوبا بالعرض وهذا بخلاف الماهية الجنسية بالقياس الى الفصل فان
الجنس والفصل في البسايط كلها اعتباريان والوجود المنسوب الى الماهية البسيطة بالذات
منسوب الى كل منهما بالعرض وهذا الذي ذكرنا هو الفرق بين الاستدلالين اعني الاستدلال
بجزئية الطبيعة اعني الماهية لاشتراط شيء للشخص الموجود في الخارج علما ووجود الكلي في
الخارج كما مر سابقا والاستدلال بجزئية الشخص للشخص الموجود في الخارج علما ووجود
الشخص حيث استقام الاول دون الثاني وظهر الفساد مما ذكرنا فساد زعم المحقق الشريف
حيث قال ومن ههنا اي من كون نسبة الماهيات الى الشخصات كنسبة الجنس الى الفصل وكون
الاشخاص تمايزا في الوجود المحض بهويا تها لا بشخصاتها ظهر ان لا وجود في الخارج الا
الاشخاص واما الطبايع الكلية فشيء عرفها العقل من الاشخاص فمن قال بوجود الطبايع
ان اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افراده بالمرة ان
يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة وان اراد ان في الخارج
موجودا او تصور موجود ذاته اتصف صورة بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا بعد ظاهر البطلان
من ان الموجود في الخارج معنى في صدقه فلا يكون صورته الحصولية مطابقة للكثيرين وان اراد
ان في الخارج موجودا او تصور وجود عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك
بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع
الا في العبارة انتهى كلامه فليتدبر وقد يستدل بما يبتنى على الاشتباه بين الشخص وبين ما به
الشخص من العوارض المشخصة وبين العدمي بمعنى كون الشيء امرا اعتباريا وبينه بمعنى
كونه عدما لشيء ولما كان الحجة ظاهرة الاعتراض عن ذكره والجواب عنه فاذ نظر اليه

الى الشخص من الشخصات من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من الشخصات فيه اي

في كونه امرا عقليا مميزا للماهية وهو المفهوم المشترك بين جميع الشخصات فلابد ان يتميز
الشخص المذكور عن غيره في هذا المفهوم بامر هو شخص الخاص من الشخصات لامحالة ويكون
مشاركا له في ذلك المفهوم فيحتاج الى شخص آخر وهكذا ولكنه لا يستمر بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار كما في سائر الاعتباريات علما عرفت مرارا فالغرض من هذا الكلام هو وضع
هذا السنوح المتوهم والتحقيق في الجواب كما عرفت هو ان مفهوم الشخص عرضي بالنسبة الى ما تحته
من الشخصات لا ذاتي لها فلا تحتاج الى مميز غير نفس ذات كل واحد منها فلعل اليه يومي
الكلام على التسليم فليتدبر هذا هو الكلام في التشخيص واما ما به الشخص الى بالنسبة الشخص
الماهية الى ما ينبغي ان ينضم الى الماهية حتى يحصل لها الشخص والامتياز عن الغير فقد يكون
نفس الماهية الى قد لا يحتاج الماهية الى امر ينضم اليها حتى يحصل لها الشخص بل يكون نفس ذاتها
متمايزة عن غيرها لكونها نفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى القائم او المتعلق بالمادة كالمجردات
العقلية فلا مشترك الا من ملك الماهية مشكرة الا فرد بل يكون منحصرة في فرد هو التي
قد قبل الوجود بنفس ذاتها ويكون كون تلك الماهية كلية باعتبار ما مع قطع النظر عن ذلك
الوجود الذي قبلته فيكون كثرة الافراد فيها فرضية لا واقعية وذلك لان المعنى الواحد
لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور مكثرة متغيرة ضرورة ان ما لم يتكثر لم يكثر مغايرته سببا
للتكثر والامور المكثرة ما لم تغاير بالشخص لم تكن موجبة لتكثره والمفروض ان الماهية المذكورة
غير مقارنة للمادة التي هي مستند التكثر على الاطلاق كما سياتي بيانه في الشق الثاني وقد
يستند الى المادة اي قد يكون الماهية محتاجة في حصول الشخص الى انضمام امور مكثرة مستندة
الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة في قبول الوجود فيكون الموجب لشخصية ملك
الامور المستندة الى المادة والمراد من المادة ههنا ما يشمل الموضوع كما لا يخفى و

لما كان كون تلك الامور المتكثرة مشخصة موقوفا على كونها مشخصة لان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد الشخص كما سيأتي وصف المادة بقوله المشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها فيكون تلك الامور بالمادة وتشخص المادة بالاعراض الخاصة الى الغير المشترك فيها وهي الوضع والاين والزمان قال الشيخان في تعليقاتهما الشخص هو ان يكون للمشخص معان لا يشارك فيها غيره وتلك المعاني هي الوضع والاين والزمان فاما سائر الصفات واللوازم فيشارك فيها كالسواد والبياض وقال الشيخ في تعليقاته الاحوال والاوقات معان مشتركة فيها والنسب انما يكون نسبة معقولة او نسبة محسوسة والنسب المعقولة مشتركة فيها والنسب المحسوسة تحيزية وهي اما ان تكون مكانية او وضعية والمكانية مشتركة فيها لان مكانا لا يخالف مكانا آخر في انه مكان بل انما يخالفه في معنى آخر زائد على المكان وذلك المعنى هو الوضع والوضع مخالف لوضع آخر بذاته لا لمعنى آخر فالوضع هو المشخص بذاته لكن ما يشخص به يعني زائد على الوضعية لان وضعا واحدا يصح ان يعرض لامور كثيرة فانه انما يتشخص به اذا لم يختلف الزمان فكل شيء ليس بزماني ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرون كالعقول المجردة انتهى فالمراد بالاعراض الخاصة اعني الغير المشترك فيها لا يكون مشتركا فيها في الواقع سواء كان عدم الاشتراك فيها لذاتها كالوضع او لامر زائد عليها ذاتا كالمكان وفي المشخص بالوضع والى الزمان فعدم الاشتراك فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة للاسبق واللاحق اعني الى جزء من اجزاء الزمان غير مشترك فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان او متأخر عنه بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه بهذا المعنى انما هو لذاته لا لامر زائد عليه ذاته وهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات

فان

اشكال ابو نصر وابو علي

فان قلت قد قال الشيخ في التعليقات متى هو الكون في الزمان والزمان الواحد يصح ان يكون زمانا لعدة كثيرة بالتحقيق فاما متى كل واحد منها فهو خلاف متى الآخر فما كون كل واحد منها في ذلك الزمان غير كون الآخر فيه والكون في الزمان غير متى الزمان واذا بطلت كون الواحد في زمان لم يطل كون الآخر فيه انتهى ومثل هذا قال في الاين فلم لا يجوز ان يكون المراد من الزمان المعدود من المعاني الغير المشترك فيها هو متى ويكون عدم الاشتراك فيه على الاطلاق لا بالاضافة قلت كون متى كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخص ذلك الواحد فلو كان تشخص ذلك الواحد بمتاه لزم الدور فظهر ان ما هو معدود من المشخصات هو نفس الزمان لا الكون في الزمان فان قلت قال الشيخان في تعليقاتهما الوضع يشخص بذاته وبالزمان فما معنى ذلك قلت معناه ما نقلناه عن الشيخ من ان الشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالوضع المقدرة بالزمان يتشخص بالذات ويتشخص لا بالذات والمختلفة بالزمان يتشخص بالزمان لا بالذات وليس لها مدخل في تشخص الغير لكونها مما يشترك فيه فان قلت ما المشخص بالذات والذي ينتهي اليه افادة التشخص بالآخرة هو الاعراض التي هو علم اسند المتكلم تشخص الامور المتكثرة التي هو مادة الشخص الى افادته ثم تشخص المادة انحط تلك الاعراض ولم لم يسند في تلك الاعراض ابتداء قلت تلك الامور لا بد من كونها متكثرة ايضا لانه كما لا بد من كونها مشخصة والمتكثرة ينتهي بالآخرة الى المادة القابلة للتكثر بالذات فاسند تلك الامور حتى كلتا الجهتين زعم جهتي التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة تلك الاعراض ليحصل المطلوبان معا ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان

التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين
غاية الامر ان يفيد الانحصار في فرد والظاهر ان هذا الحكم بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية و
الجزئية والمذكور في صورة الاستدلال مبنى عليه ومنهم من جعله استدلالا عليه فاعترض
عليه بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويحصل نوع
واحد كما في الخاصة المركبة مثل الطائر الولود فلم لا يجوز ان يقيد الكلي بالكلي في بعض
المواد مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب عنه المحقق الدواني بان كل
كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه بادنى اعتبار اضف حتى على افراد نقيضه فان
ج ليس ج من افراد اللاج فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الاخر و
ذلك ينفي فرض الاشتراك المجموع مثلا لو اختص الطائر الولود بشخص فنقول يمكن فرض
صدق الطائر على جميع افراد الولود وهذا الفرض ينفي فرض صدق الطائر الولود على
تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطائر هذا وانما قيد الكلي
بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحد الوجود مع الشخص ومعروضا لا محالة للشخص
ليس كذلك بل جميع الاعراض المشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص واما
الكلي المنطقي فلا محال لتوهم ارادته وقد يقال اراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا
المقابل للطبيعي والمنطقي وفايدة التقييد به بيان علة الحكم وحاصل ان الكلي
ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول
محسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول ومن المحسوسين ومحسوس وعلى هذا فلا يرد
عليه الاعراض المذكورة فتدبر والتميز بغاير الشخص وتبيان المغايرة قال ويجوز
امتياز كل من الشيئين بالاخر بان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالاخر امتياز

لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في الطائر الولود فان كلا منهما صار باعتبار
التقييد بالآخر اخص مما كان قبل التقييد بخلاف شخص كل من الشيئين بالاخر
بان يحصل بانضمام امرين غير مشخصين لشخص كل منهما فانه لا يجوز ظاهرا من ان
تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية ودون الآخر وهو ان الشخص شيء انما هو في
نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك وقد وجد في بعض نسخ المتن قوله
والشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والشخص المندرج تحت
غيره متميز والغرض بيان النسبة بين الشخص والتميز وهو العموم من وجه
فان الاول يتحقق بدون الثاني في الشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في
مفهوم من المفهومات والثاني بدون الاول في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا
ويجتمعان في الشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم واعترض عليه
المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركة الشخص مع غيره في مفهوم من
المفهومات لا يستلزم ان يكون متميزا في نفسه من مشاركاته في المفهومات
العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك شخص ولا تميز
فالصواب ليس التميز اعم مطلقا من الشخص لان كل شخص متميز ولا عكس كليا
والتحقيق كما قال المحقق الدواني ان المشهور في النسب بين الكليات وان
كان اعتبار صدقها وكليتها في الواقع سواء اعتبر الاعتبار اولا لكن قد
يلاحظ حالها بحسب الاعتبار وتحصل النسبة بينها بحسبه كما فيما نحن فيه والطائر
في كلام المصنف فيما سبق في احوال الوجود و
الكثرة وهما من لواحق الماهية ولها احكام تتعلق بها الغرض العلمي فيجب

ان يبحث عنها في مباحثها من احوال الوحدة انها مغايرة للتشخص الا ان المصطلح
اشتمل من الكلام في التشخص على الوحدة نسب المغايرة الى التشخص فقال والتشخص
يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية مثل الحيوانية اينما يصدق عليها من حيث هي ككل انها
واحدة بالوحدة المطلقة ولا يصدق عليها من حيث هي ككل انها متشخصة وذلك لفظ
وهي ان الوحدة تغاير الوجود الصرف على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان
الموصوف بالكثرة اعني ما صدق عليه الكثير اذا لوحظ من حيث هو كثير اعني من حيث
هو متعدد بالكثرة وموصوف بها لا بان تكون الكثرة جزءا للموضوع بل بان تكون قيدا له
خارجا عنه يصدق عليه انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة
انه واحد وان صدق عليه من حيث جملته انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة
بعينه موضوع الوجود اذ لا مغايرة بين الكثرة والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة
فتحقق المغايرة بين الكثرة والوحدة والمغايرة تستلزم مغايرة ما يتصف بها
في زمان واحد وفيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة مغايرة بالذات فليس
كذلك كما سياتي ولو اريد ان بينهما مغايرة في الجملة فسلم تحقق المغايرة في الجملة بين ما
الكثرة والوجود ثم كيف والوحدة المطلقة مساوقة للوجود عليا ما قالوا وتساوقه
اي تساوق الوحدة الوجود فكل واحد باعتبار موجود باعتبار وبالعكس فالكثرة
المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة كما ليست بواحدة ودعوى ان وصف الكثرة
لا ياتي عن اتصافها بالوجود بخلاف وصف الوحدة غير مسموعة واما الاستدلال
بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان ترتبي الجسم البسيط الواحد
اعدادا لا واجبا والجسمين اخرين من كتم العدم وبطلانه ضروري فاجوبة عنه انه

انما

انما يلزم ذلك لو لا وجود المادة فانا مع القول بان الوحدة الزائدة هي وحدة
الصورة الزائدة وكذا زالت وحدتها بالقول بوجودها والباقي ليس الا المادة المتصفة
بالوحدة بالعرض والاشبه ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحدة بالذات
متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الغاري في تعليقاته هذا ثم اعلم ان الشيخ قال
في النهايات الشفائية يصعب الآن علينا تحقيق مهية الواحد وذلك انا اذا اخذنا ان
الواحد لا يتصح فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد
الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان نحدها بالواحد لان الواحد مبدا الكثرة ومنه وجود
ومهما اخذنا اي حد حددنا به الكثرة استعلينا فيه الواحد بالقوة فمن ذلك يا تحول
ان الكثرة هو المجتمع من وحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم علمنا شيئا
آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها وللمجتمع شبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذ
قلنا من الوحدات او الواحدات او الآحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا الضبط
لا نفهم معناه ولا نعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي يعدها الواحد فيكون
قد اخذنا في حد الكثرة الواحد ويكون ايضا قد اخذنا في حدها العد والتعديد وذلك
انما نفهم بالكثرة ايضا فاعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به فلنه يشبه
ان يكون الكثرة ايضا اعرف عند تحليلنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور
التي تتصور بديا بالكنه الكثرة تتخيلها اولا والوحدة تعقلها من غير مبدا لتصورها
عقلي بل ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعرفنا الكثرة بالوحدة تعرفا عقليا وهما
لك ناخذ الوحدة متصورة بديا وهي اول التصور وقد يكون تعرفنا الوحدة بالكثرة
تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي لنوحي الى متقول عندنا لا متصوره حاضرا في الذهن فاذا

قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة ولو اريد ان المراد بهذه اللفظة الشيء
المعقول عند ثابت يا الذي مقابل هذا الآخر اوليس هو فينبغي عليه بسبب هذا عنه انتهى
والى هذا اشار المصنف بقوله ولا يمكن تعريفها الى الوحدة الا باعتبار اللفظ وهي
والكثرة عند العقل والخيال سيتوبان في كون كل منهما اعرف بالاقسام الى الوحدة
اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال وهذا هو المراد من الاقسام
ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة يتساويان بالسوية الاعرفية عند العقل والخيال
فيأخذ الوحدة الاعرفية عند العقل ونأخذ الكثرة الاعرفية عند الخيال ثم انه اعترض
عليه بان الوحدة والكثرة ان اخذتا من حيث هما امران كليان فلا يدركان الا بالعقل
وان اخذتا من حيث هما حاصلتان في المحسوسات فلا يدركهما الا القوة المتخيلة
الخيالية او الوهمية فلا وجه لتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل والاخر بالاعرفية
عند الخيال واجاب عنه المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو العقل
الى النفس الناطقة لكنها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالآلات فتدرك اولا
بالآلات الجزئيات متكثرة مرتسمة صورها في تلك الآلات ثم تنتزع منها بتجريد مشتركاتها
صورة واحدة كلية مرتسمة في ذاتها وهي معروضة للوحدة كما كانت جزئياتها معروضة
للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها
نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الآلات وان المرتسم في الآلات اقرب منها و
اعرف عندها من حيث هي ماخوذة مع الآلات فكذا حال عارضيها اعني الوحدة
والكثرة واورد عليه الشارح التوشيحي انه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة
فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك الكليات المرتسمة

في النفس

في النفس وكما ان كل واحد من تلك الكليات معروض للوحدة كذلك كل واحد من
الجزئيات المرتسمة في الآلة فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض فالارتسام في النفس والكثرة
بالارتسام في الخيال واقول ان في الكثرة تفصيلا يعين على تصورها وملاحظتها كذلك
اعني مفصلية الخيال سواء كانت الكثرة مرتسمة في النفس او في الخيال فتلك الكليات
الكثيرة المرتسمة في النفس اذا اردت النفس ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا تتيسر وذلك
الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج تصورها وملاحظتها الى اعانة الخيال
سواء كانت الوحدة مرتسمة في النفس او في الخيال وذلك ظاهر بالوجدان وهذا هو
مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال وغرضه ان الكثرة لكونها خيالية لا تحتاج الى
تعريف اصلا ولهذا قال انها تتخيلها اولا واما الوحدة فقد تحتاج الى تنبيه تعقلي يشير
الى معنى حاصل في النفس بذاته غير حاضر عندها بكونه مسلوبا عنه هذا الحاضر في الخيال
المسمى بالكثرة فليتيقظ واما اجاب به المحقق الدواني من ان التعقل المعرف
انما هو العلم الاجمالي المستفاد من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس بمعونة
القوى وان الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة حيث لا
يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص الى غير ذلك بمعنى
ان الخيال لا يدرك النقطة مثلا بخصوصها وحدها بل مع مجموع الامور المقترنة فيرد
عليه ان حصر التعقل في العلم الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك
للخيال كما هو معروض للكثرة معروض للوحدة ايضا لا محالة بل الوحدة ايضا مدركة
للخيال في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره السيد المدقق من ان الاحاد اسبق الى التعقل
من الكثير المؤلف منها اذ التعقل يعرف المؤلف بعد معرفة آحاده والكثير اسبق

جزئيات ر

الى الخيال من آحاده اذ الخيال بحسب الغالب ينال اولا المؤلف ثم يفصل اجزاءه
فانه يرد عليه ان الكلام في مطلق الوحدة لا في خصوص الكثرة وان الخيال كلما نال
المؤلف اولا ناله من حيث هو واحد فليتدبر وليست الوحدة امرا عينيا لزيد
على المهية بحسب الوجود الخارجي والا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة عينية هي
ايضا واحدة وهكذا فيلزم التسلسل بل هي عين المهية في الخارج وزايدة عليها في
العقل كالوجود والتشخص وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما قال بل هي من
ثواني المعقولات وقد عرفت معنى ما فيما سبق وكذا الكثرة ايضا لانها ملتئمة من
الوحدات فحكمها حكمها واذا عرف المراد من نفي عينية الوحدة والكثرة فلا مناقاة
بينه وبين حكم الشيخ بوجودهما في الاعيان حيث قال في الهيات الشفا ان العدد له
وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا
في النفس شيئا يعتد به ايا ما ان قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي
في الاعيان الا في النفس فحق ما قاله وقد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان
ما يجب نفسه الا في الذهن فلذلك لا يترتب وجوده على وجود الواحد واما ان في الوجود
اعدادا مذكرا امرا لا شك فيه او كان في الموجودات وحدات فوق واحدة انتهى
وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية والمكانية والمكيلية لا تقابل جوهري بينهما
يعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة ليس ما هو بالعرض لكونهما معروضين لاضافة
العلية والمعلولية والمكانية والمكيلية فان الوحدة علة معوقة للكثرة ومكال
لها اي نفيها اذ اضيف متاخرة بعد اخرى على ما هو المراد من الكيل وليس بينهما
تقابل بالذات اما تقابل التضاد فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات

والوحدة

والوحدة اذا حلت في موضوع الكثرة لا تبطلها اولا وبالذات بل انما تبطل
اولا وبالذات وحدات الكثرة ثم تبطل الكثرة ببطلان وحداتها الثاني ان من
شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد كالشخص الواحد بالشخص كما سياتي وليس
لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وقد يجعل ذلك اعني وحدة
الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل مطلقا وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين
لا يجب كونه واحدا بالشخص كما سياتي ايضا واما تقابل العدم والملكة فبطلان الوحدة
موجودة في الكثرة مشوبة لها وكيف يكون مهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون
العدم يتالف من ملكات يجتمع وكذلك ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون
تركب الملكة من اعدامها واما تقابل السلب والايجاب فلمثل ذلك ايضا واما
تقابل التضايف فلان الكثرة ليس انما يعقل مهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون
انما هي كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة بسبب الوحدة وفرق بين ما لا يكون
الا بشيء وبين ما لا يعقل مهيته الا بالقياس الى شيء وايضا لو كان بينهما تضايف لكان
يعقل مهية كل منهما بالقياس الى الآخر فكان يعقل مهية الوحدة من حيث هي وحدة
بالقياس الى الكثرة ولكانتا ممكنتين في الوجود ويظهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة
ما قاله الشيخ في الهيات الشفا واما ما يقال في كون التقابل بينهما بالذات من انا اذا
نظرنا الى مفهومهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر او ممكنا له جزمنا بان
الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فيجاب عنه بانه
لو اراد ان العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت وسايط بقي انتفائي بينهما
مفهوم وان اراد ما هو المبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم

بالتساوي بينهما الى ملاحظة تلك الوسايط فيرد عليه انه انما يدل على انتفاء الواسطة
في التصديق ودون الثبوت لجواز ان يكون امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى
امر غير منهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم معروضهما قد يكون واحدا فلا
جنسا لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة بالفعل وقد
يكون من جهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها الا بامر غير خارجة عنها ولا خارجة
محمولة عليها بان يكون خارجة غير محمولة فالوحدة عرضية كما يقال نسبة النفس الى البدن
هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه انهما متحدتان في التدبير وهو ليس متواطيا ولا عارضا
لشيء منهما اذ ليس محمولا عليهما لا بالمواطاة ولا بالاشتقاق اما الاول فلان
نسبة النفس الى البدن مثلا اعني تعلقها به ليست تدبيرا له بل هو سبب لتدبيره
والتصرف فيه واما الثاني فلان المدبر ليس هو التعلق بل النفس فهو عارض لها
فان اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير او بين النسبتين في كونهما
منشأ للتدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي سيأتي وان اعتبرت
بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ المقومة لجهة الكثرة او عارضة
لها واما اذا اعتبرت بين النسبتين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة
لجهة الكثرة ولا مقومة كما بيناه ثم ان تثليث قسم جهة الوحدة بالتقوم والعروض
ومقابلتها بنسبة المقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره المصنف والمتأخرون ليس
في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما يكون جهة الوحدة فيه عارضا سواء كان محمولا او
موضوعا بالواحد بالعرض وغيره بالواحد بالذات وسمى وحدة النسبتين
وحدة بالمناسبة وجعلها من اقسام الواحد بالذات حيث قال في الالهيات الشفا

ان الواحد

ان الواحد يقال بالتشكيك على معان يتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل
واحد هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر وذلك بعد الواحد بالعرض
والواحد بالعرض هو الذي يقال في شيء يغاير شيئا اخر فانه هو الاخر وانها واحد
وذلك اما موضوع او محمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد او ان
زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب هو ابن عبد الله
واحد او اعرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد
عرضي كقولنا الشيخ والجسم واحد ان في البياض او قد عرض لهما عرض واحد
لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه
واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد ثم قال واما الواحد بالمناسبة
فهو مناسبة مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك واحدة فان
هاتين حالتان متحققتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض اعني
وحدة السفينة والمدينة بهما هي وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين فليست الوحدة
التي جعلناها وحدة بالعرض انتهى ثم ان في كون وحدة النسبتين من القسم المقابل
اعني ما لا يكون جهة الوحدة فيه ذاتيه ولا عارضية على ما ذكروه نظرا اورده سيد
المدققين وهو ان الظاهر ان المراد من النسبتين هو التدبيران وليس التدبير غير محمول
عليهما وان اقول ولو سلم ان المراد من النسبة بينهما هو التعلق الذي يكون سببا
للتدبير على ما ذكرنا مما يحتاج اليه شرح المواقف فلا نسلم ان اتحاد النسبتين انما
هو في التدبير بل في كونهما تعلقا خاصا من شأنه ان يكون سببا للتدبير المخصوص كما
ان اتحاد التدبيرين انما هو في كونهما تدبيرا مخصوصا ولا شبهة في كون التعلق

الخاص محمولا عليها كما ذكره التدبر المخصوص في كلام الشيخ الفيض بحث اورده المحقق الله وانه
وهو ان وحدة النسبتين ان كانت لمهيتهما او لذاتي مقوم او ذاتيا تهما فيدخل في الوحدة
الجنسية او النوعية او الفصلية وان كانت لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض
على مقتضى تعريفه وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات و
اجاب عنه سيد المدققين بان المراد بجهة الوحدة ههنا ما يحاكي الواحد نظرا الى حال
لا نظرا الى وحدة امر آخر وهي قد تكون عارضة للكثير كالبياض للقطن والثلج وقد
تكون مقومة كجنس الانسان والفرس وقد تكون ذات الكثير لا من حيث هي كثيرة
كالواحد بالاتصال فان قول الواحد له وان كان بواسطة عروض الاتصال للكم ليس
بالنظر الى وحدة الاتصال بل بالنظر الى حاقة ذاته المتصلة وكذا قول الواحد للنسبتين
المذكورتين وان كان بواسطة عروض التشابه لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة المتشابه
بل بالنظر الى ذات المتشابهين فتكون جهة الوحدة وانتهاء من حيث الكثرة ولذلك
عدها الشيخ من الوحدات بالذات انتهى وفيه تامل فان الشيخ قال في آخر الفصل
واما الاستثناء والكثرة بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لا تفاق ما فيها في
معنى فانه ان يكون اتفاقا فهو نسبة او نوع محمول غير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس
اولى بالوحدة من الواحد بالمتشابه وهذا صريح في ان جهة الوحدة في الواحد بالمتشابه
هي النسبة لا ذات الواحد وان النسبة محمولة وانها غير متقومة للواحد وبالجملة ان المقام
لا يخلو عن اشكال ثم قال والظاهر من كلام المصنف انه اراد بالمقوم ما هو المتبادر منها
ولذلك حصر ما قومت جهة الوحدة فيه في اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد
بالفصل والواحد بالنوع ولم يعد فيه ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته كالواحد بالاتصال

والواحد بالتماس والواحد بالتشابه بل اشار الى هذا التقسيم بقوله فالوحدة
عرضية انتهى وفيه ان تسمية هذا القسم بالعرضية غير مناسب على ان ذلك لا يرفع
المخالفة بين كلام المصنف وكلام الشيخ مخالفة على التوجيه المشهور وقد تامل فيه لان
اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات
فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبر انما هو بالعرض
وبتبعية اتصاف الجنس والملك بالوحدة من حيث التدبر على طريقة وصف الشيء
بوصف متعلقه ولا يرد عليه ما اورده هو من انه لو كان كذلك لزم ان يكون
وصف الاقسام بكونها عرضية كذلك بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف الشيء
بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف
بحال متعلقه الذي هو جنسه وهكذا وذلك لان في سائر الاقسام جهة الوحدة سواء
كانت ذاتية او عرضية محمولة على جهة الكثرة بخلافها في هذا القسم فلعل هذا يكفي
فارقا في كون الاتصاف فيه بالتبع بخلاف فيما هذا ثم هذا لا يخفى مما ذكرنا ان الواحد بالذات
المقابل للواحد بالعدد العرضية اعم من الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم
اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عده الشيخ من جملة اقسام الواحد بالذات المراد به
كما صرح به هو الواحد بالنوع الذي من شانه ان يصير واحدا بالعدد فان الواحد
بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير واحدا بالعدد و
ذلك كالمياه الكثيرة اذا جعلت ماء واحدا فملك المياه الكثيرة حين هي كثيرة واحدة
بالنوع وذلك ظرف واحدة بالموضوع ايضا فان من شان موضوعات ذلك العدد
الكثير ان يتحد فيصير موضوعا واحدا لوحدة ما بالفعل بخلاف افراد الانسان مثلا فانها

لوحدة ما

واحدة بالنوع وليس بواحدة بالموضوع اذ ليس من شانها ان تحمل فيصير واحدا بالعدد
وان عرضت جهة الوحدة جهة الكثرة كانت هناك موضوعات معروضة لمحمول واحد
كالناطق وحدة الجنس والنوع من حيث البياض المحمول عليها او محمولات عارضة لموضوع
واحد كالناطق وحدة الكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما وهو
خارج عنهما محمول عليهما وهذا هو معنى العارض فمجموع قولنا عارضة لموضوع وما يكون
اي معروضة محمول صفة مجموع قولنا موضوعات او محمولات من قبيل العشرة عالمس
ترتيب اللفظ كما شرحناه فيكون قولنا وبالعكس عطفا على قولنا عارضة لموضوع
وعكس الغط وجعل الشارح القديم عكس المجموع قولنا محمولات عارضة لموضوع و
عطفا عليه اي وموضوعات معروضة لمحمول غاستدرك لفظ موضوعات وعملها عا
زيادة النساخ ودفع المحق الشريف بما شرحناه وان فرضت جهة الوحدة جهة
الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان او نوعية كوحدة زيد
وعمرو في الانسان او فصلية كوحدة تمام في الخط الناطق وقد يعتبر معروضا ما اي قد
يكون معروض الوحدة غير معروض للكثرة وهو الواحد بالعدد وهو على اقسام قال الشيخ
ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد به بل ولا غيره فانه هو
واحد بقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها
الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ليس من طبيعة التي عرض لها الوحدة انا يكثر مثل
الانسان الواحد ومنه ما من طبيعة ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه
قد يصير الماء مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبيعة ذلك فاما ان يكون فيه تكثر
من وجه آخر واما ان لا يكون مثل الاول الواحد بالعدد الذي من الجنس فانه لا يكثر

من حيث

من حيث طبيعة ان من حيث هو انسان او انقسم لكنه يكثر من جهة اخرى او انقسم الى نفس
وبدن فيكون انفس وبدن وليس واحدا منهما انسانا واما الذي لا يكون فيه شيء من
هذا ان يكون موجودا مع انه شيء ليس بمنقسم بطبيعة اخرى واما ان لا يكون فانه كان موجودا
لموضوع وذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع فيكون
نقطة والنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة
المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس قال العقل له
وجود غير الذي يفهم منه انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس ينقسم في طبيعة
ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد
اعني التي اذا اضيف اليها غيرها حصل مجموعها عددا فمن هذه الاضافة من الوحدة
ما لا ينقسم بوجه من الوجوه فضلا عن قسمة ما دون مكانية او زمانية وبعد الى القسم الذي يكثر
ايضا من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون
المكثرة في الطبيعة التي هي لانها معدة للكثرة غير الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك
ما يكون المكثرة في طبيعة اخرى غير الوحدة المعدة للكثرة بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم
البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد ما دون قوته الى ان يصير مياها كثيرة
بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار الذي تقول المصنف موضوع
مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة تشخصه بقوله مطلق الاشارة الى الوحدة التي
هي مبدأ العدد اي الموضوع الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة تشخصه بقيد عنها
بالوحدة مطلقة من غير تقييد بان يقال وحدة النقطة او الخط او غير ذلك فاضافة
موضوع الى مجرد عدم الانقسام من قبيل الاضافة البيانية ولا يبعد على ذلك ان يكون

الموضوع او نفس مفهوم عدم الانقسام الكلي يريد عليه ان هذا المفهوم لا يكون وحدة
بشخصيه وقوله والا فقط ان كان له مفهوم زايد فوضع اي وان لم يكن مفهومه
مجرد عدم الانقسام بل كان له مفهوم زايد على مفهوم عدم الانقسام وكان ذلك المفهوم
الزايد وضع فذلك الموضوع فقط بشخصيه اشارة الى قول الشيخ فان كان موجودا
لم يخ ذلك طبيعة اخرى غاية ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسبه فيكون فقط
وقوله ومعارض ان لم يكن وضع اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون الموضع
وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس وقوله هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة
الى لا من حيث طبيعة التي عرض لها الوحدة كالماء الواحد والخط الواحد ولا من
جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ والا اي وان قبل القسمة
باحد الوجهين نحو مقدار او جسم بسيط ان كان قبوله القسمة من حيث طبيعة التي
عرض لها الوحدة مقدارا ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك ان يكون
الكثرة في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة غير الوحدة المعدة للكثرة بسبب غير وجسم
بسيط ان كان قبوله القسمة لا لذاته وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون الكثرة
في طبيعة اخرى غير الوحدة المعدة للكثرة بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل
الماء والهواء البسيط ههنا ما يشترك الكل والجزء في الاسم والحد كالماء و
اما قوله او جسم مركب ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى فان المراد من
المركب ما يقابل البسيط بالمعنى المذكور اعني ما لا يشترك الكل والجزء في الاسم
والحد كالانسان الواحد فقد استوفى جميع الاقسام التي ذكرت في كلام الشيخ ولا
يرد ان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب

واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وذلك لان الاجزاء ليست اجزاء
له من الجهة التي عرض له الوحدة العددية بل اجزاء له من جهة اخرى مثل اجزاء الا
الواحد الى قسم الى نفس وبدن واعلم ان تخصيص القابل للقسمة بالذاتية بالجسم
ليس للحصر فيه بل التقسيم الى البسيط والمركب لاستيفاء الاقسام فلا يتقيض
بالهيولى والصورة وبما يحل في المقدار او في محله حلول السريان وبعض هذه الاقسام
اولى من بعض بالوحدة اشارة الى ان الواحد المقول بالتشكيك على ما تحته كما مر
في كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وبالفصل وهما
من الواحد بالجنس وفيه وفي الواحد بالفصل تفاوت على حسب مراتبهما في القرب والبعد
وكل مرتبة من الجنس اولى من الفصل في تلك المرتبة لان الجنس مقول في جواب ما هو
ان كان الفصل اقل افرادا من الواحد بالشخص فالاقسم اولى بالوحدة مما يقسم
على تفاوت حسب مراتبهما والواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض وبالعرض
الخاص اولى مما بالعرض العام وكل ذلك اولى من الوحدة العرضية والكثرة ايضا
معقولة بالتشكيك للكثرة في كل عدد ازيد منها فيما دونه والهو هو مركب صحيح اسما
فعرف باللام والمراد الحمل الاولي مواطاة على هذا التحوال على نحو الوحدة في
الاقسام الى الاقسام فكما يقال جهة الوحدة انها معقولة واما عارضة فكذا جهة هو هو
جميع اقسام الوحدة تحقيق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة جاز
لا يصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد خلاف الوحدة او في التشكيك فكما
ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى بالحملية
من البعض فان قيل على الاول فيكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام

نسان

جعلا

مانية من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم اعتبر فيه الوحدة بل كل
مفهوم اعتبر فيه اخر يقسم باعتبار انقسامه مانى غاية للتعرض لخصوص هو هو وايضا
هذا الكلام بعد الوحدة الشخصية واقسامها جامع كل كونها غير مذكورة فى هو هو غير ملايم
اجيب بان الهو هو اتحاد ما فاشار المصنف بعد تفصيل اقسام الوحدة الى ان اقسام
الاتحاد على اقسام الوحدة وهو معنى مفيد ومن جملة فوايده ان لا يتوهم ان الهو هو
مخصوص بالاتحاد فى الوجود او غيره من اقسام الاتحاد وان كان التعارف تخصيص بعض
وجوه الاتحاد فلا يقال زيد عمرو واشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسامه ليست بعينها
اقساما والى عدم جريانه فى الوحدة المحضة من غير كثرة واما عدم الملايمة فيندفع
بانه وان كان لا يجرى فى الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة لكنه يجرى فيما مع
اعتبارها كما تقول زيد الكاتب زيد الضاحك والوحدة فى الوصف العرضى والذاتى
يغاير اسماؤهما بمغاير المضاف اليه فوحدة النوع بسبب مماثلة والجنس مجانسة و
الكيف مشابهة والكم مساواة والوضع موازاة والاضافة مناسبة والاطراف
مطابقة والاتحاد هو صيرورة شئ بعينه من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ
آخر وهذا هو معناه الحقيقى لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شئ
شيأ آخر بطريق الاستحالة وهى ان يزول عن الصار شئ او يضاف اليه شئ آخر
كصيرورة الماء هواء والاسود ابيض او بطريق التركيب كصيرورة التراب طينا
والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة فى جوازه بل فى وقوعه واما بالمعنى الحقيقى فهو
محال والدليل المشهور عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد
والا فان بقى احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شئ

منهما

منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واما على اتحاد هذا وطرد ورد و
منع الانحصار فى الشقوق الثلثة عليه لظهور احتمال ان لا يكون المتحقق بعد فرض
الاتحاد شيأ منهما بل كان هناك صيرورة احدهما بعينه الآخر وفيه ان ذلك غير
كل واحد من الشقوق وقد تقرر المنع بانا لو كانا موجودين لكانا اثنين
وانما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين
قبل الاتحاد قد صار واحدا ولا يلزم من ذلك حلول عرض واحد هو الوجود الواحد
فى محلين وانما يلزم لو كان الموجودان بوجود واحد اثنين وليس كذلك بل هما
قد اتحدا ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى بديهية والمذكور فى صورة الاستدلال
تنبيه عليها كما اشار اليه المصنف فى شرح الاشارات وصرح به المحققون وحاصل
التنبيه هو تميز المعنى المتنازع فيه من بين المعانى المحتملة ليلتفت اليه الذهن
بخصوصه فلا يجزم ببطلانه ووقوع النزاع فيه انما للخلط والاشتباه بين
المعنى المراد وبين غيره مما يطلق عليه الاتحاد فلا ينافى كون الدعوى ضرورية
فلما يرد ما اورده شارح المقاصد بقوله وانت خبير بحال دعوى الضرورة فى
محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس ما وضع من اتحاد الاثنين على
الاطلاق وقد يستدل بان قبل الاتحاد كان كل منهما تميزا عن الاخر فان بقى
ذلك التميز بعد الاتحاد كانا اثنين لا محالة وان لم يبق فقد زال مازال تميزه
ضرورة زوال المتميز بزوال مميزه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او
فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال ههنا ما يقال فى الوجود بان يقال
انهما بعد الاتحاد متميزان بتميز واحد هو نفس التميزين الاولين لان كلا من

من التميزين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التميز لا يمتاز
به احدهما عن الآخر فلا يكون نفسها ويعترض عليه بانه للمانع ان يقول تميز احد الاثنين
عن الآخر كان لاذاتيهما التميز لا لذاته فاذا زالت زال مع بقاء ذاته فتصفه
بالوحدة هذا واذا بطل الاتحاد فالهو هو الذي هو اتحاد وما لا محال يستدعي جهتي
تغاير واتحاد عاما من وجه بحيث الكل والوحدة ليست بعده لان العدد ما فيه انفصال
وليوجد فيه واحد والوحدة لا انفصال فيها الى وحدات كذا في الشفاء قال المحقق
الشريف ومنهم من قال العدد ما وقع تحت العد فجعل الوحدة عددا لوقوعها في العد
فهي عنده في نفسها ومبدأ لما عدا ما من الاعداد وليس عنده كون العدد نصف
مجموع حاشيتيه المتساويتين الترب منه خاصة شامل لجميع الاعداد ولا العدد مساو يا
للكم المنفصل والنزاع لفظي انتهى وقد ياتي في وحولها تحت العدد ولذلك
يقال عددت ما في البيت فكان عشرة مثلا ولا يقال عددته فكان واحدا فان قيل
الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على ما ذكرتم تحت العد بل على كونه عددا اجيب
بان وقوعه في الجواب باعتبار انه مستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جواب
كم فانه يقال في جواب كم رجل في البيت ليس رجل فيها بل لعدم مبدا للعدد المتقوم
بها لا غير اي لا لغيرها يعني ان كل عدد من مرات الاعداد مركب من الاعداد
التي مبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا متقومة
بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا باربعة وستة ولا بخمسة وخمسة الى غير
ذلك من الاعداد التي تحتها قال ارسطو على ما نقل في الشفا لا محسبن ان الستة
ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى ولهم في بيانه طريقان احدهما انه يمكن

تقوم كذا

تصور كذا العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون شيء منها ذاتيا لها ولا بينا
ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها بخمسة
وخمسة فاما ان تقوم بكل منها وهو محال لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به
عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بل الاستغناء عنه وحاجته
اليه معا واما ان تقوم بواحد منها فقط وهو ايضا محال لاستوائها في الترجح بلا مرجح
فان قيل تقومها بالوحدات الفصولية باولى من تقومها بتلك الاعداد اجيب بالمنع
بل هو راجح باعتبار انه لازم على كل حال وفيه نظر لان الكلام في التقوم الاولي فاذا
فرض تقوم العشرة مثلا بالوحدات لا يمكن ان يقال ان تقومها الاولي
من الوحدات حاصل في ضمن ذلك العدد وهكذا حتى يقال ان التقوم من الوحدات للازم على
كل حال وذكر ظ ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد ايراد السوال المذكور لم
كون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد مرجحا والقول بانه لما كان في الوحدات في
تقومها لم يكن لتصور تلك الاعداد مدخل في مهيتها رجوع الى الطريق الاول انتهى قال المصوب
ان يقال المراد ان مراتب الاعداد مختلفة كما سياتي وكل مرتبة صورة وخصوصية يخصها
فاذا لاحظنا ان العشرة من السبعة والثلثة فان اردنا لحاظ اعتبار صورتها كان القول
بتقوم العشرة من تلك الخصوصيتين الستة والاربعة مثلا مع تحققها ايضا هناك مرجحا
بلا مرجح وان اردنا لحاظها لا باعتبار صورتها بل باعتبار اتحادها كان تقومها من الاتحاد
لا من الاعداد واما اذا لاحظنا انها متقومة من نفس الاتحاد لا من الخصوصيات فلا تصور
هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في نفس اتحاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يقال
انها متقومة من الاتحاد لا من الاعداد قال الشيخ في الهيات الشفا وحد كل واحد من الاعداد

ان اردت التحقيق فهو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد وهكذا الآحاد
كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون العدد من غير ان يشار الى مركبه مما ركب منه بل بخاصة
من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى مركبه مما ركب
منه فاما ان يشير الى مركبه من عددين دون اخر مثلا ان يقول العشرة من مركبة خمسة وخمسة
لم يكن ذلك اوامر من مركب يستتم به الاربعة وليس تعلق صوريتها باحدها اصامر الاخر وهي
بما هي عشرة صورتها واحدة ومحال ان يكون صورتها واحدة وما يدل على صورتها من حيث
هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كذلك فحدها ليس بهذا ولا بذاك بل بما قلنا ويكون
اذا كان ذلك قد كان لها تركيبتان من خمسة وخمسة ومن اربعة ومن
ثلثة وسبعة لازما لذلك وتابعا له فيكون هذه رسوما لها واذا اضيف اليها مثلها
حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد اختلف فيه قال الشيخ في الشفا فقد قال
بعضهم ان الاثنوة ليس من العدد وذلك لان الاثنوة هي الزوج الاول والوحدة هي
الفرد الاول وكان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج
الاول ليس بعدد قال ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة ولان
الاثنوة لا يخلو ان كانت عددا اما ان تكون مركبة او يكون عددا اولا فان كانت
مركبة فيجب ان يكون لها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون لها نصف وقد اصحاب الطبيعة
فلا يشتغلون باحتمال هذه الاشياء ويوجد من الوجوه فاذ لم يكن الوحدة غير عدد لاجل
انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات
يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله اثنان بعد الاختلاف فيه بل
يعنون بذلك اكثر او ازيد من واحد وقد جرت عادتهم بذلك ولا يابون ان لا يوجد

زوج

زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد فاعترض عليهم ان يسألوا فيطلب زوج ليس
بعدد اذ وجد وافرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف
له مطلقا بل لا نصف له عدد امن حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من
عدد وانما يعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد فالاثنوة اول العدد و
هي الغاية في القلة في العدد واما الكثرة في العدد فلا يتهي الى احد ثم يحصل انواع
لا يتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقايق لان كل نوع من تلك الانواع يخص بخواص
واثار يخصه منشؤها خصوصية ذلك النوع التي هي صورته وهذه الاثار غير الاثار
المشتركين مراتب كثيرة من الاعداد فاذن لكل نوع من انواع الاعداد حقيقة تخصه
وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض انضماما
بحسبه الى كسب ذلك النوع من العدد بان يكون الانضمام مرتين او ثلث مرات او
اربع مرات الى غير ذلك وقد عرفت توجيه اعتبارية الوحدة والكثرة والوحدة
قد تعرض لذاتها فيقال وحدة واحدة ومقابلها الى ولمقابلها فيقال عشرة واحدة
ولا يسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مر وقد تعرض لها الشركة
فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة وتميز عنها باضافتها الى
زيد وكذا وحدة عمرو كما اشار اليه بقوله فيختص الى الوحدة المطلقة المشتركة فيها
بالمشهور الى ما اضيفت اليه الوحدة كزيد في المثال المذكور وانما عبر عنه بذلك
لكونه معروضا لاضافة الوحدة وسيجئ ان معروض الاضافة سيسمى مضافا مشهورا
هذا الحق ما قيل في توجيهه وكذا المقابل الى الكثرة ايضا تعرض لها الشركة فتختص
بالمضاف اليه كالعشرة العارضة لآحاد الانسان المشاركة للعشرة العارضة

وان كتب واو الوحدة وكتب بعدها عدد
مشتق منها فحقه ان يكتب بعدها
مشتقا بها دون الواو كما يشتق

لاحاد والفرس المتميزة عنها باضافتها الى معروضها وتضاف الى الوحدة الى معروضها باعتبارين
احدهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار انها عرض حال فيه ولا شبهة في كونها
اضافتين والى مقابلها الذي هو الكثرة بثالث الى باعتبار ثالث هو انها مقابلة
لها وكذا المقابل الى مقابل الوحدة وهو الكثرة في ان لها ايضا تلك الاضافات
الثلث ويعرض له الى المقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها الى للوحدة من المقابل
وهو كون المتقابلين على المشهور او الاشياء مطلقا على ما وقع في بعض عباراتهم
بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد عنه الاكثر او في محل واحد عنه بعضهم في زمان
واحد من جهة واحدة فالمثلان على المشهور حد جاز في مح امتناع اجتماعهما وبعبارة امتناع
الاجتماع في واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة ودخل المتقابلان المجتمعان
في الوجود في اثنين وبقيد وحدة الجهة دخل مثل الابوة والبنوة المجتمعين في زيد مثلا
من جهتين وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في واحد من زمانين وقيد الاجتماع غير مغن
عنه لصدقه على المقارنة في الرتبة او وصف آخر اصطلاحا وان كان المتبادر بحسب
العرف هو المقارنة في الزمان ويرد على المشهور مثل الاخوة المكررة من الجانبين
لكونها متماثلين على ما حرره الاذن يركب كون المضايف في تقسيم المتقابلين
اليه قيدا للقسم لا قسما ويكون القسم هو المتقابل المضايف فيجوز كونه اعم من القسم
او يقال بان مهما اصطلاحين يعتبر في احدهما التخالف دون الآخر على ما قيل
المشتمل على انواع الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى
القول الى الوجود اللفظي والعقد الى الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج
لان السلب والايجاب نسبتان لا تحقق لهما الا في النفس كما في القضية المعقولة او

في اللفظ

في اللفظ كما في القضية الملفوظة وهذا اشارة الى ما قال الشيخ في قاطيغورياس الشيء
بقوله فبعضه الى بعض التقابل يخص بالقول فيحيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين
موضوعهما الموضوعات والمحمولات بتعاقب فيه ولا يجتمع معا وهذا الحكم القول ويسمى في
الوجود حملا ولا وضع وبعضه يكون من خارج انتهى وهذا صريح في اعتبار ما يكون من الايجاب
والسلب فلا وجه لتخصيصها بالسلب فقط كما في شرح المقاصد وهذا هو اول الاقسام
الاربعة وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو الاول الى تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب
والايجاب ماخوذا باعتبار خصوصية ما وهي النسبة الى قابل لما اضيف اليه السلب
بان يكون السلب لا سلبا للايجاب مطلقا بل عما من شانه الايجاب كالبصر والبصر
فانها معتبرة في الثاني دون الاول وهذا القول ان اعتبر في التقابل يجب شخصه في
وقت اتصافه بالعدم فيهما العدم والملكة المشهوران كالكوسجية لفاقد اللحية بسبب
مرض كداء الثعلب ودون اعتبار ما من ذلك بان يعتبر قوله مطلقا سواء كان
بحسب شخصه في وقته كما مر او غير وقته او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد
كالكوسجية للصبي والعنين للاكمه او العقرب وعدم الحركة الارادية للجبل القابل لها
بحسب جنسه البعيد الى الجسم المطلق الذي هو فوق الجماد فهو العدم والملكة الحقيقيان
فالحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهور منه وثانيها تقابل الضدين و
هما وجوديان غاية الشرط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان
والا فان لم يشرط كالحمرة والصفرة فمشهوران على ما هو المشهور فالتضاد
الحقيقي اخص من المشهوري على عكس تقابل العدم والملكة وهذا معنى قوله ويتعاكس
هو وما قبله في التحقيقي والمشهور ورابعها تقابل التضايف وهو كون الشيئين

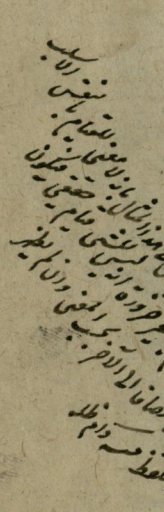
التقابل

بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة وانما الحصر في هذه
الانواع الاربعة لان المتقابلين اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون
تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر متضايفان والا فمتضادان وعلى الثاني يكون
احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر في الاخر كون الموضوع قابلا للوجودي عدم
وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وظاهر بناؤه على كون المتقابلين اما وجوديين
او احدهما وجوديا والآخر عدميا فيرد عليه انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان
عدميين كيف وقد يطلق المتأخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع
واللا امتناع والعمى واللا عمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف
بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فما قيل ان اللا عمى انما عبارة عن البصر فيكون وجوديا
وانما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذا
جاز ان يكونا عدميين فلا وجه لان يمنع الحصر بوجه يشملهما كما قيل المتقابلان اما ان كان
احدهما سلبيا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة فالاضافة اليه السلب
فقط كالبصر فانه يقابل الملكة والعدم والامتناع بالايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبيا
للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد
كذا في شرح المقاصد واورد عليه بان عدم اللازم عن محل يقابل وجود الملزوم
المحل وليس واحد منهما في العدم والملكة وللزم السلب والايجاب اذا اعتبر فيهما
ان يكون العدم عن ما من شأنه الوجود وقد يجاب عن المشهور بيان ان لا تقابل
بين العدمين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما مضاف
الى عدم الآخر كالعمى واللا عمى واللا امتناع واما مضاف الى غيره كاللا وجود

المطلق د

واللا بياض اما المقابل فلا يقابل نفسه ومعروضه ولا المضاف لاجتماعه معه واما
المضاف فلا يقابل المضاف الا غير العدم لاجتماعهما في كل موجود متغايرا لما اضيف
اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن مرادهم يكون احد المتقابلين وجوديا والآخر
عدميا كون ذلك الآخر عدما لما فالعدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجوديا
او بمعنى الوجودي من حيث ان المضاف سلبه ورفعه فان قيل على تقدير عدم اضافة
احد العدمين الى الآخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف
اليهما العدمان واسطة لعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة
فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان المقابل لكل عدم مع ملكته مقابل
السلب والايجاب واما اذا كان احد المتقابلين مقابل العدم والملكة فلا واذ العدم
والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شأنه ان يكون الحول مع عدم قابلية البصر
والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم
الحول قد شرط ان يكون عما من شأنه ان يكون الحول والجدار ليس من شأنه ان
يكون الحول وعلى التقديرين لا يصح قولكم لاجتماعهما في كل موجود يغاير لما اضيف
اليه العدمان اجيب بان المقابل في مثل هذه الصور ليس بالذات بل لاستلزامها
اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام يقابل عدم القيام بالغير لاستلزامه
القيام بالنفس وكذا مقابل عدم الحول عما من شأنه ان يكون الحول مع عدم قابلية
البصر انما هو لاستلزامه على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر فيكون بالعرض و
المخصر في الاربعة هو المقابل بالذات وبذلك يندفع استدلال بعدم اللازم ووجود الملزوم
ايضا فان المتقابل بهما انما لان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم اولان عدم اللازم

المطلق د



المقتض ٥

ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات وفيه ان الفرق بين مقابلة السواد
للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان الاول مقابلة بالذات لا باعتبار
ان وجود كل منهما يستلزم عدم الآخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم
ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن اشكال ولعل
لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كذا قيل والاولى

التقابل بين ص

قد صرح الشيخ في الهيات الشفا بان الاضداد بل تقابل كل ذات يوجب في المادة
عدم ذات اخرى ولا يكون الامر العدم انما هو لاجل ان ذوات التي في حد انفسها وحدة
فصولها يتنافى عن الاجتماع ويتعاسد وهذا صريح في ان مقابلة السواد البياض ليس
لاجل كون واحد منهما مستلزما لعدم الآخر فيكون بالعدم كمقابلة عدم اللازم ووجود
الملزوم فتدبر واما الجواب بان مراده بالوجودين ما لا يكون احدهما عدما للآخر كما
ان مراده بكون احدهما وجوديا والآخر عدميا ان يكون ذلك الآخر عدما له فيكون
العدمان في هذه الصور داخلين في الوجودين فغير خفي غاية البعد ولا يمكن حمل كلامه
ولا يكون لتخصيص المضادين بكونهما وجوديين معنى حينئذ كما لا يخفى واعلم ان

التقابل بين ص

الشيخ في قاطيغورياس اشتاجعل الاشتاعلى قسمين احدهما ان لا يجتمع المتقابلان في
موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل عليه مواطاة وهو تقابل النفي والاثبات
والليس والايس وذلك كالفرس واللافرس ويكون احدهما في قوة سلب
الآخر سواء كان السلب بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك زيد فرس زيد ليس
بفرس وجميع الاشياء المتنافية الطبايع مقابلة بهذا المعنى سواء كان مما يوجد في
الموضوع او لا فان شيأ منها ليس هو الآخر وثانيهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع

واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان يتنافيا من حيث الكون
فيه ايضا مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما يجري مجراها والقسم الاول هو
بعد تأمل اول ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود في الموضوع
فجعل حال الامور التي تشترك في عام او خاص يكون موجودة فيه بالقوة معا ولا يجتمع بالفعل ؟
معا تقابلا بالمعنى الثاني وهو المقسم للاقسام الاربعة المذكورة قال فيكون معنى هذا التقابل
كالجنس للاقسام له كالانواع اما اقسام محققة واما اقسام يجب بالصلح للمبتدي ويكون
السهل على متعلم قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم فصرح بان الاصطلاح
في اعتبار الملكة والعدم وفي اعتبار التضاد مختلف بحسب قاطيغورياس والمنطق و
بحسب سايار العلوم فجعل اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قسما واحدا من الاقسام
المذكورة للعدم وهو الذي بحسب الشخص في وقته فلا يتميز اشتمال الموضوع من العدم
الى الملكة بل بالعكس فقط واما سايار الاقسام المذكورة فهي داخلة في التضاد فانه
لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا
والآخر عدميا بالوجوه المذكورة للعدمي او كان كلاهما وجوديين بخلاف سايار العلوم
فان الضدين فيها بحسب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بما للشخص في وقته بل
جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة وما كان ما يذكر
في قاطيغورياس انما يذكر للمبتدي الكتفي له بالمشهور ولم يكلف بما يدق من الفروق كل ذلك
مما صرح به الشيخ وصرح ايضا بان المشهور من التضاد ومن تقابل العدم والملكة هو
اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس والحقيقي منهما ما اعتبر بحسب اصطلاح سايار العلوم
واما ما ذكر في شرح كلام المصنف موافقا للمشهور من ان المشهور من التضاد ما لم

يعتبر فيه غاية الخلاف الحقيقي منه فلم نجده في كلام الشيخ بل هو ينادي بخلافه كما عرفت
ثم انه صرح في مواضع من قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا في غاية
البعد والخلاف وانه قد لا يتصور الموضوع عن احدهما خلا يكون بينهما واسطة كالصحة و
المرض وقد يتصور عنهما ويكون بينهما واسطة كالسواد والحمرة والبياض الصرف فان
بينهما وسايط الوان يخلو الموضوع عنهما اليها وربما خلا عنهما الى العدم بان يصير مشتعا
فيكون الواسطة سلب الطرفين من غير اثبات واسطة خلطيه وقال في الالهيات الشتاء
والمتوسط بالحقيقة هو الذي مع انه يخالف ليسا بدفع يجب ان يكون الاشتمال اليه اولا في
التغير لا الضد فان الاسود لذلك يتغير او يخضر او لا ثم ابيض انتهى ويظهر منه ان
التقابل بين الاوساط او بين الطرف وشيء من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط
على الاطراف كما حققه المحقق الدواني فان الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الذي
هو البياض مثلا من الوسط الاخر الذي هو السواد بياض بالنسبة الى ذلك الوسط الاخر
وذلك الوسط سواد بالنسبة الى الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين ليس في الحقيقة
الا بين السواد والبياض اللذين هما الطرفان والمتاخرون لما لم يتفطنوا لذلك
حكموا بان التضاد الذي هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهور على
ما اعتبروه لا الحقيقي وانه اذا اريد الحقيقي يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط
وسموه بالتعاند فان قلت نحن نجد بين الوسطين كالحمرة والصفرة تقابلا غير التقابل
الذي هو باعتبار اشتمالها على السواد والبياض بل باعتبار فصليهما وايضا قد يتحقق الوان
متوسطة لم تجد التفاوت فيها باعتبار قرب احدها الى البياض والاخر الى السواد وحكم
بينها بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مسموعة لا قدح لها في الحصر ولا وقع لها

في النقض

في النقض فليتدبر ثم لا يذهب عليك لزوم التسعة الى الاربعة منحصرة فيها على الاصطلاح
فان في اصطلاح قاطيغورياس وان كان العدم محققا يقسم واحدا من الاقسام المذكورة
للعدم لكن لم يشترط في المتضادين كونهما وجوديين بل سائر اقسام العدم داخلة في
التضاد كما عرفت وفي الاصطلاح الاخر وان خص المتضادان بالوجوديين لكن العدم
عم جميع الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو مقصود المصنف من قوله ويتقابلان هو ما يقابل
في الحقيقي والمشهور فهذا دليل على ان مراد المصنف من المشهور ليس ما هو المشهور
بل ما ذكر في قاطيغورياس فليتدبر **وبيان** ان المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب قد
يؤخذان نفسي الموجب والسالب وذلك اذا اعتبرا نفس القضية موجبة وسالبة فيكون
موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة والسالبة كقولك زيد جالس زيد ليس بجالس
فان ما يقع عليه الموجب والسالب اعني جالس وليس بجالس هو زيد وقد يؤخذان
بنفسي الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرا ه ايجابا وسلبا فيكونان موضوعهما
نفس القضية فانها هي التي فيها الايجاب فيشتق لها منه الاسم فيقال موجبة او السلب
فيقال سالبة صرح به الشيخ في قاطيغورياس وقد يعرض لها التضاد ايضا كما في السلب
الكلي والايجاب الكلي كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء من الانسان بكاتب
بالفعل فانهما ليسا بمتناقضين لكونهما مما يمكن ان معا فهما متضادان كما صرح به الشيخ
في احوال القضايا فموضوعهما ايضا نفس الكلية **وبيان** ايضا ان السلب قد يؤخذ
بسيطا وهو سلب وجود الشيء في نفسه كاللافرس ومعناه لا وجود الفرس في نفسه كما ان
المركب منه هو سلب وجود الشيء لغيره كما في زيد ليس بكاتب فان معناه سلب وجود
الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب والايجاب البسيطين هما وجود الشيء في نفسه

نفسي

القضية

ولا وجوده في نفسه وموضوعها نفس الشيء هذا اذا اعتبرنا البساطة في السلب الذي هو من التقابل
المقسم للاقسام الاربعة اعني ما هو باعتبار الوجود واما اذا اعتبرناه في تقابل النفي والاثبات
اعني ما هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب البسيط كالا فرس هو رفع مفهوم الفرس لا رفع
وجوده هذا ثم ان الشيخ تأمل في فصل عقده كل شكوك قيلت في التقابل بما يلخصه تقابل
ان يقول لم الحرارة وحدها لا يكون ضدا بل يكون حرارة فقط بل انما يصير ضدا بالقياس
الى البرودة وهي اذا اخذت بالقياس الى البرودة ضدا كانت مضافة فهي من حيث هي
ضد من المضاف فلا يكون كالقسيم له تحت التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة تنظر
اليها والى البرودة معا فيكون الحرارة من حيث هي حرارة ضد البرودة ثم تؤخذ من
حيث هي ضده مرة اخرى فيكون مضافة الى البرودة فيكون الحرارة نفس اعتبارها مع
البرودة يصح عليها معنى حد الضد ولا يصح عليها معنى التضايف او ليس احدهما مقول
المهية بالقياس الى الآخر فاذا الموضوع في حمل الضدية شيء والموضوع في حمل الاضافة
شيء هو ايا نفس المحمول الاول واما الموضوع فاخوذ مع المحمول الاول ثم قال وههنا
مشكل آخر وهو ان التقابل من حيث هو تقابل من المضاف ثم المضاف تحت التقابل
اخص منه وهذا ثم سواء كان دخولا كما يكون تحت الجنس اولا كما يكون تحت تعاند
حيث اجناسها ولكنها لوازم ومشككات ثم اجاب عن هذا الاشكال بان المتقابلات
تعرض لها الاضافة ليست في هويتها بمضاف فان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف
وليس كل تقابل بمضاف وذلك لان التضاد من التقابل وقد علم ان الموضوع له ليس
هو الموضوع للمضاف كما بينا ولا الملكة والعدم من المضاف ولو كان المضاف امرا
معقولا على التقابل قولا مطلقا لكان متقابلين فيهما مضافيان مطلقا لا بشرط الحاق

انها كذلك من حيث هما كذلك كذا الكل من كل متضايف فهو متقابل وكل متضاد وكل عدم وملكة
وليس كل متقابل من المضاف فليس اذا المتضايف اعم من المتقابل وفرق بين
قولنا ان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وبين قولنا كل تقابل مضاف فان الذي
هو خاص قد يعرض لكل ما له طبيعة العام باعتبار شرط يصير العام به اخص وههنا
النظر اليه من حيث هو متقابل وهذا النظر يخصصه فيمنع عمومه لكل ما تحته هذا كلام الشيخ
وفي الاشكال الثاني مع جوابه اشارة المصابيح وبندرج تحته اي تحت المتضايف
الجنس اي التقابل وسماه جنسا لانقسامه الى الاقسام الاربعة التي هي كالانواع
له يدل على ذلك قول الشيخ قول الشيخ فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع
على ما نقلناه عنا باعتبار عارض وهو النظر اليه من حيث هو تقابل كما مر في كلام الشيخ
اما ان التقابل ليس بجنس على الحقيقة فدل عليه الشيخ بقوله واما التقابل فليس ضدا لما تحته
بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايف مهيته انه معقول بالقياس الى غيره ثم يلحق المهية
ان يكون متقابلا ليس انها مقومة بهذا فانه ليس هذا من المعاني التي يجب ان تتقدم في الذهن
اولا حتى تعرف في الذهن ان الشيء مهية معقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء مضافا
لزم في الذهن ان يكون على صفة التقابل فالذاتية تشير اليها غير موجودة بين التقابل و
بين الاشياء التي هي كانواع للمتقابل اعني ولا يخفى جريانه في غير المتضايف من
التضاد وغيره ايضا واما قوله بالمتضايف على سبيل التمثيل ويدل عليه الضمير قوله
المصدر ومقولية التقابل عليها اي على اقسامه الاربعة المذكورة بالتشكيك
وذلك لما سيأتي من نفي التشكيك في الذاتيات ولما مر في ذلك الاعتباريات وغيرها
واما بيان مقولية التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله والشدة اي الى اشد الانواع الاربعة

فيه اى فى التقابل السلب فان المنافاة فى الاجتماع التى هى حقيقة التقابل بين الشئ ورفعه
منافاة بالذات بخلاف المنافاة بين الشئ وغيره فانه انما هى لكونه مستلزما لرفعه بالذات
فان العقل يحكم بان المانعة بين الحرارة والبرودة انما هى لاستلزام كل منهما رفع الاخر
ثم عدم الملكة اشتراط فى الباقيين لكون الرفع داخليا فيه وخارجا عنهما ثم التضاد يشتد
من الضعيف وذلك ظاهر وقد توهم كونه اشد الاربعة والمانع من ذكر اقسام التقابل
والحكمة اراد ان يذكر الحكم اقسامه بالسوى المضايف فانه سيجئ فى مباحث الاعراض
فقال ويقال للاول اى للتقابل السلب والايجاب بسيطا كان او مركبا التناقض وهذا اما نعنى
قيل برفع كل شئ نقيضه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ والمشهور المتبادر
من التناقض ما يكون فى المركب لكن مراد المصنف هو الاعم ولذلك قال ويتحقق ان التناقض
فى القضايا بشرايط ثمان وهى وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة
المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل
لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما فى شئ منها كما يقال زيد قايم وعمرو
ليس بقايم وزيد كاتب وزيد ليس بشاعر وزيد قايم نهارا وليس بقايم ليلا وزيد جالس
فى السوق وليس بجالس فى الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق
بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجى اسود نعفه وليس اسود
كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص بالقضايا لان تحقق التناقض
فى الموجودات لا يتوقف عليها وهذا الاشتراط بالثمان انما هو فى القضايا
الشخصية اى التى موضوعها شخص وجزئى كقولك زيد كاتب زيد ليس بكاتب
واما المحصورة وهى التى موضوعها كلى قد حصرت افراده بدخول لفظ كل ومافى

معناه او بعض ومافى معناه عليه فيشترط ماتسع هو الاختلاف فيه اى فى الحصر بان
يكون احدهما كليه والاخر جزئيه فان الكليه ضد الكليه كما عرفت فيجوز كذبهما مع
تحقق الشرايط الثمان كقولك كل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان والجزئيتان
صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان فلا يكون بينهما
تناقض لان التناقض فى القضايا هو اختلاف يقتضى بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما
كذب الاخر وهذا الاشتراط بالشرايط الثمان انما كان اذا كانت القضايا مطلقة
وفى الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف فى الجهة ايضا فانه لولا اختلاف الجهة
لم يتحقق التناقض لصدق الحمليتين وكذب الضروريتين فى مادة الامكان مع تحقق
الشرايط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شئ من الانسان بكاتب
بالامكان وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شئ من الانسان بكاتب بالضرورة
انما قال اختلافا لا يمكن اخذ عدمها صفة وكذا بالنسبة لولا الخصوصية المذكورة لم يتحقق
التناقض لمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرايط العشر غير
متناقضين فى المادة المذكورة مع كون الممكنة والضرورية متناقضتين فيها وكذا
المطلقة والدايمة متناقضتان فيما يعلم ان مجرد اختلاف الجهة بآية حيثية كانت غير
واف والسر فى ذلك ليس بتحقق النقيضة رفعا بقيد ما ذكر اعتبر فيها جهة من الجهات
فلابد من اعتبار رفعها ايضا فى تحقق ايضا ولذلك ليس رفع جهة من الجهات لا يكون
من جنس تلك الجهة فرفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام
لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما
ولا اطلاقا بل امكانا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا

بل اطلاقا وعلى هذا القياس علم ان اعتبار الجهتية لابد منه في اختلاف الجهة ثم انه ليس المراد
ويكفي ٣ ان المطلقات الشخصية او المحصورة يناقض بعضها بعضا ليكون التحقق التناقض بينها او كانت
شخصية الشرائط الثمان واو كانت محصورة الشرائط التسع او لا تناقض بين المطلقات
بل المراد وان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق
التناقض بينها موقوف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال لتناقض القضايا شرائط
يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط تسع
تناقض الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات عشرة انظر ذلك اعتبارهم في الاربعة شرائط
الاتية بحسب الكمية والكيفية على حدة ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات
كذا قال المحقق الشريف واعلم انه قد يرد الوحدات الثمان الى وحدتين وحدة الموضوع
والمحمول باعتبار ان كلا من الموضوع والمحمول يختلف باختلاف شتى من الامور الاتية فلم
يتحقق وحدة الموضوع او وحدة المحمول بل الى وحدة واحدة هي وحدة النسبة لاختلافها
لا محالة باختلاف الموضوع والمحمول لكن ذلك على ما قيل تفويت لغرضهم لان مقصودهم من
تفصيل الشرائط ان لا يغفل عن التغاير بملك الاعتبارات فيغلط ويظن في قضيتين مثل
قولنا الخمر مسكر الخمر ليس بمسكر انهما متناقضتان للغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة
والفعل والاظهر ان نقيض القضية رفعها بعينها بان ينفى عين ما اثبت فيها كيف
كانت بلا حاجة الى تفصيل الشرائط واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض
نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل منهوات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية ليأتي
يكون عندهم في القضايا قضايا محصلة مضبوطة وليسهل استحضار الهارة العكوس والاقيسة
والمطالب العلمية واما ما قال المحقق الدواني من ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار

الوحدات

الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة لان
القضية الموجبة الخارجية لا يناقض القضية الذهنية وان اشتملتا على الوحدات الثمان
كقولك زيد اعمى اي في الخارج وزيد ليس باعمى اي في الذهن ولا تعاند بينهما الا في
نفس النسبة فان الحكم في احديهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن
وكذا المحمل الذاتي مع المحمل العرضي كقولك الجزئي جزئي اي بالمحمل الذاتي الاولي والكلي
ليس بجزئي اي بالمحمل العرضي فالوجه الاختصار على اعتبار وحدة النسبة ثم الاستغناء
بان يملك الوحدة مشروطة بملك الوحدات نفيه بالا يخفى على المتامل واذا قيد العدم
بالملكة فجعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة ظاهر هذا الكلام مبني على ما زعمه
بعضهم من ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ مخصوص كقولنا
زيد اعمى او بلفظ معدول بان ركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية
المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان
او بعيدا لكن الحق ان المعدولة ما كان محمولها منهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء
عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي
اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق في موضعه كذا قال المحقق
الشريف واجاب عنه المحقق الدواني بانه يمكن ان يكون مراد من قيد العدم
بالملكة اضافته الى ما هو سلب له سواء اعتبر معه الاستعداد اولا فان الملكة قد تطلق
على نايم الايجاب كما يقال الاعداد تعرف بملكاتها وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون
بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم المذكور وهي قابل الوجودية الى الموجبة
المحصلة صدقا لامتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد

في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لاستحالة عدم الموضوع فيكذبان
معا لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع في التضاد احد الضدين
بعينه كالثلج للبياض او لا بعينه كالجسم للحركة والسكون او لا يستلزم شيئا منهما
عند الخلو بان يخلو عنهما لا الى متوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض او
عند الاتصاف بالوسط اي بان لا يخلو عنهما ويتصف بالمتوسط بينهما سواء عبر عنه
باسم وجودي كالفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة او بسلب الطرفين كما قال
لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور بخلاف قولهم الفلك لا
خفيف ولا ثقيل اذ لم يريدوا اتصافه بحالة متوسطة ولا يعقل للواحد ضدان بيان ذلك
ما قاله الشيخ في الهيات الشفا واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد يقع بين
الواحد وبين النوعين اختص فذلك محال لان التخالف بين الواحد وبينها انما يكون
بكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفات للواحد من جهة واحدة في صورة الخلاف
ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد
لا وجها واحدا فقد بان ان ضد الواحد واحد وهو اي التضاد بل التقابل الذي هو اقسم
لاربعة منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قال في الهيات الشفا
والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل المواد فمتى تغايرا بالجنس
الاعلى لا يوجب ان لا يجتمعا في مادة واحدة واما المتغايرات التي تختلف بالانواع
تحت الاجناس المرتبة التي دون الاعلى فيستحيل البتة ان يجتمعا في موضوع واحد وقال
ايضا فالاضداد بالحقيقة هي التي تتعاقب في الجنس وتتعاقب في الموضوع فمنها ما يكون الموضوع
للواحد يقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يستحيل اولا في غيرها حتى يعرض له

احدهما فان مزاجا ما يكون به الشيء واحدا اخر يحتاج الى مزاج آخر فليس كذلك في استحالة الحار
الى البارد وما كان الضد يكون في الجنس فلا يخلو اما ان يكون عدم كل واحد منهما
في طبيعة الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون لا وسط بينهما واما ان يكون بالعكس كذلك وقال
ايضا واذ ليس شيء من الاجناس العالية بمقابل فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية
واقعة تحت جنس واحد ان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد تتخالف بالفصول
مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق انتهى وبالجملة
فمستند هذين الحكمين انما هو الاستقراء وعما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان
مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة
وان الشجاعة والتهور ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة وايضا
الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للشيء الواحد ضدان وهذا ينقض الحكم
السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه بقوله واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا
عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر يدل في كل شيء
بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على وجوده فيها مخالفة الوجود والعدم واما
الرذيلة والفضيلة وامثال ذلك فانها يشتركان في غير جنس الخير والشر فانها يشتركان
في الاجناس المحسوس او في المتخيل او غير ذلك فليست انواعا للخير والشر وشبيه ان
يكون اهل النظر نظروا الى الاشياء التي هي متضادة ولها اجناس قريبة
يدخل فيها وطبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لاحداهما فالتقطوا
منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما جنسا للطبقة والاخر جنسا للطبقة
الاخرى وليس الواجب لذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لا دلالة

للاشياء في انفسها بل بالاضافة قال واما العقل بوجود الضدين في جنسين متضادين
مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وباعتبار
ما يكون فضيلة وكذلك التهور في نفسه كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة
ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب وغير الطيب جنسين للروايح والمذوقات
بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن
وانما المتضادان هما التهور والجبن اللذان في باب المكان من الكيف واما
الشجاعة فتقابل الملكة تم الاشجاعة كالجبن للتهور والجبن فان ضادت
فانما يضادونه لا بطبيعة ذاتها بل انما تضاده لعارض فيها وهو ان هذه محمودة
ونافعة وذلك مذموم ورذيلة وضار وجعل الجنس واحدا دفع لما يتوهم من
التضاد بين النوعين يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا يتصور التضاد
من جهته والفصول لا تضاد وانما كانت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت
جنس واحد وتقرير الدفع ان جعل الجنس والفصل واحدا فهما متحدان بالوجود
الذي هو وجود النوع بعينه في الواقع والتغاير انما حسب المفهوم والتضاد بل
التقابل انما هو من احكام الوجود وراجع اليه في الحقيقة فتضاد الفصول بعينه
تضاد الانواع في الواقع وايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع ودخول
الانواع تحته فليتدبر وفيه مسايل

الفصل الثالث في العلة

في تعريف العلة وتقسيمها الى الاربع كما قال كل شيء يصدر عنه امرا ما بالاستقلال او
بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له قال المحقق الشريف هذا التعريف
بظاهره لا يتناول العلة المادية او الصورية او الغائية وحدها او لا حد وعنها

العلة

تعريف العلة وتقسيمها

لا انها غير مؤثرة فلا بد ان تعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه الامر سواء كان
احتياجه اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل المفارقة او بحسبهما معا كالعلل
الداخلة انتهى كلامه وانما قال بظاهره لامكان تاويل الصدور الى الاحتياج كما
يشعر به ايضا قوله واقول يمكن ان يحمل الصدور على ما يعم صدور الوجود سواء كان
تاثيرا او حملا وبقسميه التاثير وصدور المقوم فالعلة الغائية يصدر عنها الوجود
بمعنى كونها باعثة على التاثير والمادية والصورية يصدر عن كل منهما التقوم ويمكن
ايضا ان يقال هذا المفهوم المردد اعني ما يصدر عنه امرا ما بالاستقلال او بالانضمام
صادق على كل من العلل فانه يصدق مثلا على العلة المادية انه يصدر عنها امر ما بالانضمام
العلل الباقية اليها كما انه يصدق على الفاعل الغير المستقل وذلك لان الصدور
في الاول يكون باعتبار المنضم لا المنضم اليه وفي الثاني باعتبار المنضم اليه وامثال
ذلك وان كان خلاف الظاهر المتبادر لكن كثيرا ما يسامح في مثل هذا المقام لظهور
ما هو المراد ويمكن ايضا ان يقال ان هذا تعريف للفاعل وانما تعريف غير الفاعل
فيعرف منه بالمقايسة مثل ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء بالانضمام
اليه امر ما وح يكون التقسيم المشار اليه بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية بعينها
لمطلق العلة المعرف بعض افرادها حركيا وبعض افرادها مقايسة ويؤيد هذا التوجيه
ما في شرح المقاصد من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج هو
الى الشيء بعني في وجوده وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو
ما يصدر عنه الشيء امرا ما بالاستقلال او بالانضمام الغير اليه وانما في الشرح ليدخل فيه
ان هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية والمعلولية بمعنى التاثير و

تقسيم العلة

والاولى

التأثر متصورتين بالبديهة فيرد عليه ان التأثير والتأثر هما معنيا الفاعلية والمنفعلية
العلية والمعلولية اللتين ملتين للعلل الاربع ومضافيا تهما لكن اسلوب كلام المصنف
حمايوئيه كون التعريف لفظيا ويدل عليه صريحا كلام المواقف من ان تصور احتياج الشيء
الى غيره ضروري فالمحتاج اليه يسمى علة والمحتاج معلولا ويشير اليه ايضا كلام شرح المقاصد
المنقول انفا وهو التحقيق لكن ذلك لا يدفع المؤاخذة المذكورة عن كلام المصنف فتدبر
واما بيان الانقسام فعلل شارح المقاصد علة الشيء بمعنى ما يتوقف هو عليه اما ان يكون
داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة
الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشيء
وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان باسم علة المهية لان
الشيء يتعقل الهيا في مهيته كما في وجوده ولذا لا يتعقل الا بها او بما ينتزع عنهما كالجنس
والفصل ويخص الاخريان باسم علة الوجود لان الشيء يتعقل الهيا في الوجود فقط
ولذا يتعقل بدونهما قال وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكر في بيان
وجه الحصر وجه ضبط لانه لا دليل عليا انحصار الخارج فيما به الشيء وفيما لاجله الشيء
سوى الاستقراء والثاني ان المراد بالصورة والمادية الصورة والمادة وما يناسبهما من الاجزاء لصدق التعريف عليها وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار
يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذهب اليه
الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا
بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادة داخلة
الثالث ان ما ذكر انما هو باعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا

اولا

علة المهية

علة الوجود

بيان امور ٣ العلل والروابط

او انما هو باعتبار ما في الوجود عقلا وكثرة الجمهور لان المادة اذا لم تحتج بالصورة
يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا
ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة
لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مراده ان الصورة
ما يكون وجود الشيء معها بالفعل فيدخل البتة والمادة ما يكون الوجود معها بالقوة في
الجملة وح لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب
المعلول معها بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية
فينتقض التعريفان جميعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي
الفعل لان القوادح الظهر الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على
ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من فقد مبنيا على التحقيق وجعله الامام
مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بحسب الاعتبار
وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون
البسايط الخارجة كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه السادس
ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فانه اذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد
وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان
امتناع تأثير المعدوم في الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع
والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل
وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هي شرايط التأثير ولا امتناع في استناد المعلول
الى فاعل موجود متوقف بامور عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي

حتى ذلك الامر العدمي لازم له كالكشف عنه مثلا شرط احراق الخشبة ليس زوال الرطوبة
بل وجود اليبوسة الذي ينبئ عنه زوال الرطوبة فان قيل نفس عدم الحادث من مبادي
وجوده لا فتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشرط لا يقتضي الا احتياج
الى ما يقارنه وليس ذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف
يعقل احتياج وجود الشرط الى عدمه فهو ليس من المبادي الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ
ثم قال العلة التامة هي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بمعنى
ان يكون مركبة من عدة امور البتة وانما ناقصة وهي بعض ذلك والتامة قد تكون موجبة للفاعل
وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد تكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا
وقد تكون هو مع المادة والصورة كالموجد للمركب منها اما مع الغاية او بدونها واذا كانت
العلة التامة مشتملة على المادة والصورة تمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها
ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل منها فحينئذ من ان العلة كيف تقدمها على
المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده مع الشرائط و
الغاية انتهى كلام شارح المقاصد وانما اقتضينا كلامه لكونه ضبط واوفى ما قيل في
هذا المقام واما حديث الجزء الاخير من الصورة على ما ذكره فليس بذاك لان التحقيق ان
الصورة من حيث هي صورة ليست بمركبة فان صورة المركب ليست مركبة من صور اجزائه المادية
مثلا صورة البيت ليست مركبة من صورة الجدران والسقف كما يتوهم بل عند تمام السقف يزول
صورة الجدران من حيث هي صور الجدران ويحدث صورة البيت من حيث هي صورة البيت وانما
يقبل الوجود بتوجه عدم المانع من حيث هو امر وجودي فقال المحقق الشريف ان تكلف فان
بديهة العقل لا يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التأثير كما انه

العلة التامة
العلة الناقصة

العلة التامة ليس على اطلاقها مقدمة
على المعلول وبيان العلة التامة
على المعلول

الغير
المتحصل ليس الصورة ليست بمركبة

المعلول
عدم المانع بنفسه معتبر او
او كاشف عن امر وجودي
امر شرط وجود المعلول

بجواز توقفه على امر وجودي فنحن نجوز ان يكون من خلية الشيء في وجود آخر من حيث
وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع
ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لابد من عدمه المقارن على وجوده فنعني بتوالي
ان العلة التامة للموجود لابد ان يكون موجودة هو ان ما له مدخل في وجوده من
حيث العدم لابد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم
لابد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود
كل واحد من اجزائها فمما لم يحكم العقل به ضرورة ولا قام عليه برهان هذا واما حديث
ابداء العدم نسيانا واما حديث تقدم العلة التامة المركبة على معلولها فقد تقدم
الاشكال المورد عليه في مبحث اقسام السبق مع جوابه وهو الفرق بين مجموع الاجزاء
والاجزاء بالاسر والكل الافرادي فتذكر وحال في المواقف العلة الناقصة موجودة
واما العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم واما تقدم الكل من حيث هو كل فليس
بظاهر اذ مجموع الاجزاء هي الهيئة ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عن امتناع تقدم
احد امرين انتهى وانت خبير بما استفدناك من الفرق المذكور ان الترديد بين كل واحد من
الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير حاصر لاحتمال الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق
وهو مناط الجواب هذا واعلم انه قد يقرر الاشكال المذكور بان المعد اذا كان
مركبا فمجموع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علة التامة والجزء لا يكون متقدما الى
الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال وذلك
اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه والجواب عنه
ايضا يظهر من الجواب عما سبق وهو ان لفظ العلة انما يطلق على الاجزاء بالاسر

من خلية الشيء في وجوده آخر من حيث
وجوده فقط ومن حيث عدمه فقط ومن حيث
عدمه وعدمه ومن حيث وجوده وعدمه

لابد ان يكون موجودا وما له عدم
فيه وجوده من حيث الوجود

العلة التامة متقدمة على المعلول الخ

اشكال على تقدم العلة التامة
والجواب عنه

وهي ليست عين المعلول بل هو عين المعلول هو مجموع الاجزاء بالمعنى الذي سبق واجاب
عنه المحقق الدواني بان كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير
منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير فمفهوم العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من
افراده يصدق عليها جميعا بمعنى ان لكل الاحاد علل الى علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة
مجموع المادة والصورة اثنان من افراد علة الشيء لافرد واحد منها وكذا اجاب عنه السيد
المدقق بانه ان اراد ان الاجزاء مجتمعة جزء العلة فهو غير مسلم لان هو جزاء العلة علة
وجميع الاجزاء التي هي عينه ليست بعلة انما العلة كل واحد وان اراد ان كل واحد منها
جزء منها فمسلم ولا يلزم كون المجموع علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلية من حيث الافراد
لا من حيث الاجتماع والوجه ما ذكرنا هذا ثم ان ما فسر العلة التامة بما لا يبقى معه ما
امر خارج يحتاج اليه لا يجاب كونه مركبة البتة لان العلة التامة قد يكون هي الفاعلية
وحدها كما في البسيط الصادر عنه الموجب بلا شرط امر في تأثيره ولا تصور مانع واما
الامكان فهو مأخوذ من جانب المعلول فانا اذا فرضنا شيئا ممكنا ثم نظرنا له علة والامكان الذي
يؤخذ من جانب العلة ليس كمال قدرة الفاعل وقد فرض اتيانه في احكام
متعلق بالعلة التامة من حيث هي مستقلة وتامة فمنها امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود
العلة التامة ولما كان العمدة في العلة التامة هي الفاعل لكون التاثير والايجاد الذي
هو الاصل في العلية منتزعا من العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرايط التاثير و
بالاشارة الى ذلك صرح بكون الفاعل مبدا للتاثير فعال والفاعل مبدا للتاثير و
عند وجود جميع جهات التاثير يجب وجود المعلول والا لزم اما خلاف الفرض وذا
ترجح احد المتساويين بلا مرجح واما ترجح المرجوح وذلك لان تخلف وجود المعلو

عن وجود العلة التامة ان كان لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف الفرض وان لم يكن لذلك فاما
ان يوجد المعلول في زمان ثان فيلزم ترجح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الاول
بلا مرجح لان الترجيح الناشي من العلة مشترك بين الزمانين وسواء في ذلك كون الفاعل
موجبا او مختارا لكون الارادة او متعلقها من الشرايط ايضا واما ان لا يوجد المعلول
اصلا فيلزم ترجح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجح المرجوح بل على
تقدير وجود المعلول في زمان ثان ايضا يلزم ترجح المرجوح لكون وجوده في الزمان الاول
مترجحا على عدمه لامحاله وجميع ذلك مستحيل بديهة واتفاقا فالمنازع مكابر المحقق
بديهة ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا لعدم المعلو
اي يجب الزمان لما سبق من جواز استناد العدم الى المؤثر لكون علة الافتقار هي
الامكان وهذا رد لما ذهب من تعليل بوجوب مقارنة العلة لعدم المعلول وله لذلك يجعلون
علة الافتقار هي الحدوث لا الامكان صريحا والا فهو لازم مما تقدم اعني من وجوب
وجود المعلول عند وجود العلة التامة فلا يرد ان المستفاد من هذه العبارة جواز
المقارنة مع كونه باطلا قطعا لما مر من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة
ومنها ان المعلول يفتقر في البقاء ايضا الى العلة التامة من حيث هي تامة كما يفتقر
اليها في ابتداء الوجود واليه اشار بقوله ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل
المستجمع لجميع جهات التاثير من حيث هو كذلك بان يعدم الفاعل من حيث هو تام ويبقى
المعلول موجودا وذلك لما مر من ان علة الافتقار هي الامكان وان الامكان لا ينافي
لزوم الوجود ولما كان هذا الكلام في معنى ولا يجوز بقاء شيء من المعلول بعد شيء
من العلل قال وان جاز في المعدة الذي هو ايضا من العلل ودلك لكون المعد معدا

بعدم العلة عن وجوده وانما قال وان جاز لان بجواز المعدا عنى عدمه الطارى
مع قطع النظر عن سائر العلل والشرايط لا يجب بقاء المعلول لا وجوده بل جاز ان يجتمع
معه سائر العلل والشرايط فيبقى المعلول ان لا يجتمع فلا يبقى فبقاء المعلول بعد المعدة
مرتبة الجواز والامكان ثم الدليل المذكور اعنى كون علة الافتقار هى الامكان اللازم
لماهية الممكن انما يدل على امتناع بقاء المعلول بدون هى علة تامة من حيث هى تامة و
اما انه يجب ان يكون العلة المبقية بعينها العلة المفيدة للوجود اولا كما يشعر به كلام
المصنف يجب ان يكون هو المراد ههنا والا فحديث افتقار الممكن فى البقاء الى العلة مطلقا
قد حرر سابقا فيلزم التكرار فلا يدل عليه هذا الدليل كثر الله من امثاله فى الفاعل دون الشرايط
فلا يجوز تبدل الفاعلين على معلول واحد شخصى وان جاز التبدل فى الشرايط وسيأتى
فان قيل ما ذكرتم من وجوب العدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما شاهد من بقاء الابن
بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك فى العلل المعدة وكلامنا
فى العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معد للمادة بقبول الصورة وانما تأثيره
فى حركات وافعال يفضى الى ذلك ويعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا القياس
سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر فى حركات يفضى الى ضم اجزاء البناء بعضها الى بعض
ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول كيس العنصر والنار انما تؤثر فى استعداد مادة
الماء لقبول السخونة بابطال استعداده لقبول ضدها اعنى البرودة وعلة السخونة هى
العارق الذى يكسو العناصر صورها ومتى كان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع
الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والهوية ولا يكون متصفا بصفة
حقيقية زايدة فى الخارج او اعتبارية زايدة فى العقل ولا يتوقف فعله على شرط و

الآلة

للمتكلمين

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

الفاعل بالرضا

الفاعل بالقصد

هذا كلام الشيخ فى الاشارات

فى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

آلة وقابل فلا يمكن ان يصدر عنه فى مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء
خلافا للمتكلمين وايه اشار بقوله مع وحدة قيد المعلول سواء كان الفاعل موجبا او مختارا
اختياره وارادته نفس ذاته والحكماء سيتبين لك مثل هذا المختار الفاعل بالرضا واما ذو
كان زايدة واختياره زايدة على ذاته وهو الذى سيسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج
عما نحن فيه لان فيه اثنينية بالفعل سواء تعدد ارادته او تعلقها اولا فلا يكون واحدا
من جميع الجهات واما بيان ذلك فقال الشيخ فى الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث
يجب عنها غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها وان كان الواحد يجب عنه شيئان
فهما شيئان مختلفا المفهوم متفقا الحقيقة فاما ان يكونا من مقومات او من لوازمه او
بالتركيب فان فرضا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهى الى شيئين من مقومات العلة
مختلفين اما للهوية واما لانه موجود واما بالتوسط فكل ما يلزم عنه اثنان متعاكسان احدهما
بتوسط آخر فهو منقسم الحقيقة وقال الصدر شارحا يريد بيان ان الواحد الحقيقى لا
يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الموضوع
ولذلك وسم الفصل بالشبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى
الوحدة الحقيقية وتقريره ليس قبل منهم كون الشئ بحيث يجب عنه آخر غير منهم كونه بحيث
يجب عنه بما الى علية لاحدهما غير علية للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتها
فان الفروض ليس شيئا واحدا مع فقد هذا القدر كاف فى تقرير هذا المعنى والزيادة
الموضوع قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشئ الواحد او من لوازمه
فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقومات انتهى فان
قيل ان اردتم بتغاير حقيقتها تغاير حقيقة المفهومين اعنى علية لهذا وعلية لذاك فهما

امران اعتباريان لاحقيقة لهما عارضان للواحد الحقيقي بالقياس الى معلوليه ولا يقبح
في كونه واحدا حقيقيا وان اراد به بغاير حقيقة ما عرض له هذان المفهومان حتى يلزم ان
لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نسلم ان بغاير مفهومي العارضين يدل على بغاير
حقيقة معروضهما لجواز ان يعرض لحقيقة واحدة لا بغاير ولا تعدد فيها وهل النزاع الا فيه
قلنا العلة الموجدة للمعلول كيف لم يكن لها خصوصية موثرية مع غيره او لو لا ما لم يكن
اقتضاؤها لهذا اولى من اقتضائها لذلك فلا تصور صدوره عنه فنقول كل صدوره بكيف لم
يكن للصدور خصوصية مع الصادر ليست تلك الخصوصية بعينها مع غيره ليتعين بها كونه صادرا
بذلك الصدور فاذا لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة ولا خارجة بل كانت ذاتا
بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما تكون بكيف الذات ولا
يتصور كون الخصوصية الذاتية لذات واحدة حقيقية من جميع الجهات متعددة بالضرورة
فانما اراد بتغاير حقيقة المفهومين اعني عليته لهذا وعليته لذاك تغاير حقيقة معروضهما الذي
هو ذات الفاعل او لا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بكيف الاعتبار ليتصور هناك
خصوصيتان يترتب عليهما عليتان فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا بواحد حقيقي ثم ان
الالزام عارض ذلك بان الوحدة قد تسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس
بحجر وليس بشجر وليس بانسان وليس بفرس وليس بحمار وليس براكب وليس بقاعد وقد تسلب اشياء
كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه و
انتفائه بتلك الاشياء وقوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم
ان الواحد لا يسلب عنه الا الواحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا
واجاب عنه المصنف بان سلب الشيء عن الشيء وانتفاء الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء

لا يتحقق

لا يتحقق عند وجود شيء لغيره فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يسند الى
وجوه الاشياء فوق واحد يتعدد بها حتى يلزم سلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات
مختلفة وحدود تلك الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر
الى ثبوت مسلوب عنه ومسلوب يتعدد بانه ولا ان يكون بحيث يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط
وكذلك الانتفاء يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل وقبول والى
قابل وشيء يوجد القبول عنه واختلاف القبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال
القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينتقل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال
لا يتبع فوته عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة
والا لامتنع استناد المعلولات الى مبدا واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد
شيء يصدر عنه لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة
والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا
فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة
بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها
بل بكيف حالة اخرى وانما ان كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر
مختلفا ويلزم منه تكثر في ذات العلة كما مر هذا كلام المصنف في شرح الاشارات فان
علت الواحد الحقيقي المذكور متوقف في صدقه في الخارج بالسلوب والاضافات
وان لم يكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الانتفاء على تحقق المسلوب عنه
والمسلوب فان المراد من السلب والانتفاء والقبول ليس هي الامور العقلية

الاضافية بل كون الشئ بحيث يسلب عنه شئ آخر وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث
يقبل عن ليس ما ذكر في الصدور انما الموقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف فالتفاوت
بينهما في صدقه بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا والا لم يتحقق
الدليل به ملت تقدم كون الشئ بحيث يصدر عنه امر على ذلك الامر الصادر معقول بل
واجب لكونه مقتضى العلية والصدرية واما تقدم كون الشئ بحيث يسلب عنه شئ على
ذلك الشئ المسلوب فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب لا في الخارج ولا في التعقل لا يتصور
فيه تحقق السلب ولا تحقق كون الشئ بحيث يسلب كما لا يخفى على المتفطن وان اتيت
عن ذلك بقولك لا شك ان تقدم كون الشئ بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب ولا
يقتضيه كون الشئ مسلوبا عنه وهذا القدر يكفينا في دفع النقض كما لا يخفى ثم انه قال
عز شأنه لما طالب بهمنيار منه البرهان على هذا المطلب كتب اليه لو كان الواحد
الحقيقي مصدر الاثرين كاتب مثلا كان مصدر الا والا ليس ابا لاب ليس افيلزم
اجتماع النقيضين وانت خبير بان مراده من احد النقيضين هو كونه مصدرا لا المفروض
اولا ومن النقيض الآخر هو عدم كونه مصدرا لا اللازم من فرض كونه مصدرا لما ليس
الا عنى ب اذ مصدر غير الا من حيث انه مصدر غير ليس هو مصدرا فيلزم ان لا يكون
مصدرا لا وقد فرض كونه مصدرا لا وهذا اجتماع النقيضين وتوهم الامام ومن تبعه
ان مراده من النقيض الآخر هو كونه مصدرا لما ليس الا عنى ب فاجابوا عنه بان النقيض
صدورا هو لا صدورا لا صدورا لا الا عنى ب حتى قال الامام في المباحث المشرقية
والعجب ممن يفتي عمره في الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى مقام المطلب
الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان انتهى فانظر كيف

الفرق بين صدور الشئ عن الشئ وسلب الشئ عن الشئ

نقد كلام الشيخ على الواحد الصادر الاول وتوجيهه بحيث لا يتوجه عليه ايراد الامام

الاعلى

انعكس التشييع عليه والكاتبي في شرح الملخص بعد ايراد المنع المذكور قال ولو
سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه الا نحا مطلقتان وان صدقت
احداهما بالدوام كانت كاذبة واجاب عنه المحقق الدواني بان المطلقتين انما
يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان ما فالاتحاد الزماني فيهما لم يكن احتماعهما
في الصدق وههنا جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا و
اراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها وهو
معقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحدت
الحيثية فلا تكون صدقهما معا وذلك ظاهر ثم ان بهمنيار في الاستدلال على هذا المطلب
في التحصيل صرح بمدخلية الوجوب السابق فيه حيث قال قد تقرر انه ما يجب صدور
الشئ عنه موجبه لا يصدر عنه فان صدر عنه آج من حيث يجب صدوره عنه فانه
ان صدر ج من حيث يجب صدوره عنه كان من حيث يجب صدوره عنه يصدر
عنه بالليس ب فلا يكون اذن صدوره عنه واجبا انتهى وكلام الاشارات المنقول
ايضا يشير الى ذلك وكلام الشفا ايضا صريح فيه حيث قال ولان كون ما يكون
عنه الاول انما هو على سبيل اللزوم اوضح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود
من جميع جهاته وقد غنا عن بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات
عنه وهي المبدعات كثرة لا بالعدد ولا بالانقسام الذي يلزم عنه هذا الشئ لان
ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي هو لذاته لا الشئ الآخر والجهة والحكم
الذي يلزم عنه لا هذا الشئ بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالتوام او
شيئان متباينان يكون منهما شئ واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانا لا

الى مادة وصورة لانه يكون
لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا الشئ
الآخر كذلك والجهة والحكم الذي في ذاته

يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته وتلك الجهتان ان كانتا لازمتين ذاته بل لازمتين
لذاته فالسوال في لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته فيكون ذاته مقتضية بالمعنى الذي
مضى مذ قبل تبيان فساده انتهى وهذه المداخلة انما هي لتعيين الاقتضاء الذاتي
في جهة العلة الفاعلية التامة وينفي الخلاف عن تلك الجهة ويساوق ليظهر ذلك المطلب
ظهورا بينا فان وجوب كون مقتضى الشيء وموجبه من حيث هو موجبه ومقتضيه معايرا
لمقتضى الآخر وموجبه من حيث هو كذلك مما يحق بالضروريات ولهذا لم يستدل الشيخ
عليه حيث انتهى الكلام اليه في هذا المطلب لا في الشفا ولا في الاشارات وما
نقل عنه في جواب بهمنيار ليس مبنيا على ذلك فهو ايضا ليس بسديد بل مجرد تنبيه فقط
وعند هذا يظهر صحة ما يقال من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه حيث
كان الفاعل موجبا وجوازه متفق عليه حيث كان الفاعل مختارا فالنزاع انما هو في
كون المبدء موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة وذلك لان مراده من المختار هو الفاعل
بالاختيار الخارجي كما هو راي الجمهور ويكون الفاعل بالاختيار الذاتي الموجب عندهم هو راي
الحكماء داخلا في الموجب وبالجملة فالظاهر هو الاتفاق في امتناع صدور الكثير عن
الواحد الحقيقي اذ كان موجبا وذلك يؤيد ما ذكرنا فالحق ما ذكره الشارح القديم من ان الحكم
بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف الا على تصور طرفيه فان وقع
فيه تردد بالنسبة الى بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي
يتعلق به الحكم ويدل على ما ذكرنا ما نقل عن المصنف في شرح الاشارات فان مراده
وذلك كما صرح به المحقق الشريف ثم ليعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات كما شاره
الى كيفية صدور الكثرة عن المعلول الاول لينفع ما عسى ان يتمسك به المخالف في الحكم

كيفية صدور الكثرة عن الواحد

الاول

الذكور فنقول لو امتنع ان يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شيء
الا واحد هما علة للآخر اما بوسط او بغير واسطة وهذا ظاهر الفساد فان وجود
موجودات لا يتعلق بعضها بعض معلوم بالضرورة وبانها مواخر عما ذكره المصنف شرح
الاشارات بعد تقديم مقدمة هي انا اذا فرضنا مبدا اول وليكن ا وصدر عنه
شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجايز ان يصدر عن ا
بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فهيهنا في ثانية المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى الشيء
الآخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجايز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده
شيء وبتوسط د وحده شيء وبتوسط ج و د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط
ب د خامس وبتوسط ب ج و د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د
ثامن وبتوسط ج و د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن
ج و د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السابع
بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في الموسطات التي يكون فوق واحد صار
في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا
تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له هو ان في المعلول الاول تعرض كثرة
باعتبار كثرة اضافات تتحقق بعد صدورها عن المبدء الاول فان له هوية ووجودا او
امكانا بالذات ووجوبا بالغير وتعقلا لذاته وتعقلا لمبدائه فهذه امور متكثرة
عرضت فيه باعتبار اضافات متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن المبدء
عرض ان يكون له وجود وباعتبار ان له هوية معايرة لهويته الاول عرض ان يكون له

ثانية

مهية وباعتبار نسبة مهيته الى وجوده الزايد عليها في العقل عرض ان يكون ممكنا و
باعتبار نسبة وجوده الى مبدائه الموجب له عرض لئلا يكون واجبا بالغير وباعتبار انه
مجرد قايم بذاته عرض لئلا يكون عاقلا لذاته وللمبدائه فهذه امور ستة اثنان منها
يشتركان في انها حالة في ذاته من حيث كونه بالقوة وهما الهوية والامكان و
اثنان هما الوجود والتعقل لذاته في انها حالة من حيث كونه بالفعل واثنان هما
الوجوب والتعقل لمبدائه في انها حالة مستفادة من مبدائه وهذا الاعتبار يعبر
عن هذه الاشياء بالتسليث الموجود في المعلول الاول وباعتبار ان الاولى و
الثانية من هذه الثلثة في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانها حالة بالقياس الى مبدائه
يعبر عنها بالثنية والصادر الاول من هذه الجملة الوجود فاذا صدر كان له هوية
مغايرة للمبدء الاول وهي المسماة بالمهية فهي من حيث الخارج تابعة للوجود لان
المبدء الاول لو لم يفعل شيأ لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل كانها تكون الوجود تابعا
لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل كما مر تحقق ذلك فالمعلول
الاول عبارة عنهما معا والاربعة الباقية لازمة له فانه اذا قيست مهية المعلول
الاول وحدها الى وجودها بعقل الامكان فهو لازم لملك المهية بالقياس الى وجودها و
اذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدء الاول كوجوب بالغير فهو لازم لملك المهية
بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدء الاول واذا اعتبر كون الوجود الصادر
عن المبدء الاول وحده تابعا لذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له
مع المبدء الاول لزمه ان يكون عاقلا الاول ورسم العقل الاول يتناول هذه الامور
الستة تضمنا والتزاما واحد منها في اولى المراتب وهو الوجود وثلثة منها في ثانيها

هي الهوية

هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدء الاول والتعقل للذات اللازم
له بتجرده والتعقل للمبدء الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها هما الامكان
والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود اما باعتبار
تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها فان قيل لان
هذه الامور ان كانت موجودة في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة
عن الواحد الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية فكيف يكون علة للمعلولات الكثيرة
الموجودة في الخارج ولو تقنعا بمثل هذه الكثرة الاعتبارية في ان يكون مصدرا
للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات
الكثيرة قلنا هذه امور متحققة في نفس الامر كما عرفت وليست عدمية او اعتبارية محضة
وعلى تسليم كونها كذلك فليست علة مستقلة بالفيضان بل هي شروط وحيثيات تختلف
بها اصول العلة الموجودة بها والعدميات تشمل لذلك بالاتفاق وهذا بخلاف السلوب
والاضافات المضافة مع الاول تعالى فانه لا يمكن تحقق تلك السلوب والاضافات
في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب المتحقق منه في نفس الامر مسلوبا متحققا
في نفس الامر وكذا اقتضاء الاضافة المتحققة في نفس الامر منسوبا متحققا في نفس الامر
فلو صح استناد ثبوت الغير الى السلوب والاضافات لزم الدور لا محالة فان
قلت مدخلية السلب في العلية لا يتوقف على تحققه وثبوته فان المعلول قد يتوقف
على عدم المانع وان لم يكن للعدم ثبوت قلت توقف المعلول على عدم المانع
انما يكون حيث يتصور المانع ويعقل ممانعته وكون المانع مما يتصور ويعقل ممانعته
بحسب ثبوت وتحقق له في نفس الامر فاذا انتفى في نفس الامر كان استفاده وعدمه

ثابتا بالمكانة في نفس الامر وكان اتصاف العلة به معقولا واما حيث لا يتصور المانع
ولا يعقل مانعيته فليس له تحقق وثبوت اصلا فكيف لا تتفاوت وسلبه فاذا لم يكن للسلب
تحقق اصلا لا يعقل اتصاف العلة به اصلا فلا يمكن ان يتقيد به جهات العلية فتدبر
ثم ان العقل الاول بما هو ممكن عنده مبدأ اعني تعقله للمبدا وجوب وجوده منه
يصير مبدا لعقل آخر وبما هو ممكن عنده ذاته اعني الحاليتين اللتين يصير مبدا
للفلك الاول وذلك لوجوب كون الامر الصوري مبدا للكائن الصوري وكون الامر
الاشبه بالمادة مبدا للكائن المناسب للمادة فحاله التي له عند مبدأه اعني كماله
العارض عليه منه الاشبه بالصورة ففي علة للعقل الذي هو صورة بلا مادة وحاله
التي له عند نفسه التي هي اشبه بالمادة علة للفلك وهذا تفصيل معتبر ايضا في الحاليتين
الحاليتين اللتين له عند ذاته الى جزئي الفلك اعني صورته ومادته فحاله التي له من
حيث كونه بالفعل يصير مبدا لصورة الفلك وبحاله التي له من حيث كونه بالقوة
مبدا لمادته وهكذا حتى يتم الاجرام السماوية والعقول التي بازائها وينتهي الى عقل
هو مبدا لهيولى العناصر وليس اذ لا كان الاختلاف لا يكون الا من الاختلاف بحسب امر
ما اختلاف الذي في كل عقل يوجب وجود مختلف حتى كيف يمكن ان يصدر عن كل عقل
عقل وفلك لا الى نهاية فان الموجب لا يتخلف كليا والسبب في ذلك ان العقول
ليست متفقة الانواع ليلزم اتفاق معلولاتها بهذا ملخص ما في الاشارات وشرحه
وقال الامام الشيخ حسن في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة
بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لمكانية من الامكان والوجوب وتارة
بان يعقل نفسه ويعقل غيره ولعله كان من الواجب عليه ان يفصل فان تجهه

غير لائق

غير لائق بهذا الموضع فقال المصنف الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل
آخر في موضع من كتبه التي وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدا والمعاد و
المباحثات والاشارات وغيرها من رسايله بل جعل عقل الاول الموجب لوجوده
مبدا لعقل آخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف
ذلك واما جعل الامكان وعقله نفسه مبدا ين للفلك فيما ذكره ولا مناقشة
بينهما كما حرر واما الحجة التي ذكرها فهي لا تعمل في هذا الموضع على قصور بل تعمر قد
كفى الشيخ بحجة في موضع حرست السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا انتهى وقد تتبع
ابو البركات البغدادي على الحكماء بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة
الى المتوسط والمتوسط الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول و
يجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وقال الطوسي هذه مؤاخذة تشبه المواخذ ات
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له
على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه
الى العلل الاقتضائية والعرضية والى الشرط لم يكن منافيا لما استسوه وبنوا مسائلهم
عليه اقول ولعل هذا اعني وجوب اسناد الكل اليه تعالى هو السبب الباعث لهم على
ان يعتبروا الجهات في المعلول الاول والا فالذي يستفاد من المقدمة الممهدة
المذكورة عدم توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات فانه اذا
صدر العقل الاول جاز على مقتضى المقدمة الممهدة ان يصدر العقل الثاني والفلك
الاول في مرتبة واحدة اذ هما عاريان عن المبدا الاول بواسطة العقل الاول والاخر عن العقل
الاول على سبيل الاستقلال من دون الاستناد الى المبدا الاول اصلا لكن ذلك

هكذا؟

كلام الشيخ في الالهيات الشفا حيث قال بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي صورة
شريكة لعلة الهيولى بهذه العبارة لكن يقول مجموع ملك العلة والصورة ليس واحدا
بالعدد بل واحدا بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد و
هناك كلك و لمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فمقول انا لا نمنع ان يكون الواحد
بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك كلك
فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة
ولا تيم ايجابها الا باحد امور مقارنة ايا كانت انتهى ولا يخفى جريان هذا الدليل في
صورة الاجتماع وغيره هذا هو الكلام في الواحد بالشخص علة ومعلولا واما الواحد
بالنوع فلا يجوز ان يكون المهية النوعية من حيث هي واحدة بالنوع من غير اعتبار تكثر
وجزاء او حيثيات مختلفة الانواع فيها مصدرا او علة مختلف بالنوع لان مقتضى الطبيعة
الواحدة من حيث هي واحدة كيف لم يكون واحدا الكامن في الواحد بالشخص ولو اعتبرت
لا من حيث هي واحدة بل باعتبار اشتمالها على جنس او فصل او حيثيات مختلفة بالنوع
كالشخصات لكانت خارجة عما نحن فيه ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها لا محالة واما
الواحد
عكس هذا الحكم اعني انه هل يجب ليس لا يستند الواحد بالنوع الا على واحد بالنوع كما في
بالشخص ام لا فالتحقيق انه لا يجب كما اشار اليه بقوله ورد في الوجدة النوعية لا عكس
اي لا يمتنع اجتماع العلل المستقلة النوعيتين على المعلول الواحد النوعي بمعنى ان
يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك وذلك لان الاتفاق في اللازم لا يقتضي الاتفاق
في الملزوم لكن يجب امكانه اعني حيث يجوز وقوع بعض افراد النوع الواحد بعلة و
بعضها بعلة اخرى مخالفة للاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة للكثرة الافراد المتعدة لا

بالنوع

بالنوع لان تكثر المهية النوعية يحتاج الى مادة تكك عليها تقرر ولا يكفي في ذلك مجرد الاضافات
في العلل فلو كانت العلل مختلفة بالنوع ولم يكن مادة قابلة لكك يجب لا محالة ان يكون ما
يقتضيه كل واحدة منها مخالفا بالنوع لما يقتضيه الاخرى وعلى هذا يبتني حكم الشيخ في الالهيات
الشفا بان المعاني المتكثرة التي في المعلول الاول وبما يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت
مختلفة فخيالي كان ما يقتضيه كل واحد منها غير ما يقتضيه الاخر في النوع فلا مخالفة بينه و
بين ما ذكره المصنف اشتباه العكس في الوحدة النوعية كما توهمه المحقق الدواني وقد يمثل
للواحد النوعي الذي لمعلل بعلتين مختلفتين بالمخالفة وبالمضادة على تقدير كونهما وجوديين
اعني موجودين في الخارج فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فهما متحدان
بالنوع مع كون كل منهما معلولا لمخالف لمحل آخر وكذا مضادة السواد والبياض وقد
يمثل ايضا بالحرارة المعلولة نارة بالنار وتارة بالشمس وتارة بالحركة على تقدير كونها متحدة
بالنوع واما التمثيل بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار كما فعله شارح المقاصد
فليس بذلك فان مع اعتبار الافراد يكون كل من العلة والمعلول متعددا وان لم يعتبر الافراد
كانت العلة هي الطبيعة النارية كما ان المعلول طبيعة الحرارة وكذا دفعه لمنافاته لكونها كذلك
المستندة الى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع بان الحرارة من النوع ما هو من الجنس
كما لا يخفى المشار الثاني في احوال العلة مطلقا سواء كانت تامة او غير تامة مع معلولها فنها
ان العلة والمعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتاصلة في الخارج على ما قال والسبب فيها
يعني العلية والمعلولية والمضاف لم يحل وهاهنا العلة وان كانت العلة من حيث هي علة و
المعلول من حيث هو معلول ايضا كذلك من قوانين المعقولات التي قد سبق ان الامور
منها يشمل الاعتباريات التي لا يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لاتصافها و

معاية ل

منها ان بينهما متقابلان التضايف فان كلا منهما انما يعقل بالقياس الى الآخر فيكون
تعقلاهما معا على ما هو المراد من التضايف كما مر فيه ومنها انهما قد يجتمعان في
الشيء الواحد بالنسبة الى امرين كالعلة المتوسطة فانها علة قريبة للمعلول ومعلولة
للعلة البعيدة ومنها انهما اعني العلة والمعلول لا يمكن ان يجتمعا في العلية والمعلولية
بان يكون ما هو علة لشيء معلولا له ايضا وهذا المعنى يحال به الدور وهذه الاحكام كلها
ضرورية ومنهم من جعل الحكم الاخير اعني بطلان الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشيء
متقدمة عليه فلو كان الشيء علة لعليته لتقدم عليها مرتين واعترض عليه الامام بان المراد
من التقدم لو كان نفس العلية يكون تقدم الشيء على نفسه هو عليته لنفسه وهو عين المتنازع
فيه ودون كون المراد ذلك التقدم غلابد من تصويره فانا لا نفهم للتقدم بالذات سوى
العلية وعلى تقدير ثبوته فلا نسلم ثبوته للعلة واجيب عنه بان معنى التقدم المحال هو ان
العقل يجزم بانها لم تتم لها وجود لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي الصحيح ثبوتا كان
لكان المعلول من غير عكس فان احد الامرين في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك
الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد هو المسمى بالتقدم الذاتي الثابت للعلة
فتصوره وثبوته للعلة كلاهما ضروري ثم قال الامام فالاولى ان يجعل الوسط هو الافتقار
فان افتقار الشيء الى غيره مع افتقار ذلك الغير الى الشيء ثم قال والاقوى ان يقال العلة
المعينة يستلزم معلولا معينا فنسبتها اليه بالوجوب والمعلول المعين لا يستلزم لا علة معينة
فنسبته اليها بالامكان وهما متباينان وانما كان الاقوى لان الامكان المذكور بكيفية التغاير لا عتبار
واجب عنه بانه مع ما سبق من وجوب شبهة على تقدير التقدم ان عنى بالافتقار امتناع
الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى غير الجانبين ولا امتناع في ذلك بل

هو واقع بين متلازمين دون اريد امتناع الانفكاك مع ثبوت التأخر جاز في التأخر
ما جاز في التقدم فيقال ان اريد بالتأخر نفس المعلولية فنفس المتنازع فيه وان اريد معنى
آخر فلابد تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الامرين المراد والمرضي هذا فالحق
ان تجعل امثال ما ذكر شبهة على الامور الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل و
المعلولات الى ما لا نهاية له بان يكون الشيء معلولا لآخر وهو لآخر وهكذا ولا ينتهي الى
علة غير معلولة على ما قال ولا يترقى معلولا لما لا يعلل وهو وضع العلية والمعلولية وهما العلة
والمعلول في سلسلة واحدة الى غير النهاية وهذا الترتيب والترقي قال به المتسلسل وقد
اصيح على بطلانه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة
واجبة وهذا اشارة منه الى طريقة مخترعة له مشهورة عنه وهي ان الممكن لا يجب لذاته وما
لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود ولو كانت الموجودات
بأسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود ولابد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت
السلسلة ايضا وهذه طريقة حسنة مستقيمة المؤونة ومبناها على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء
ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق على ما ذكره منها انه لو ترقى
سلسلة العلل والمعلولات الى غير النهاية يلزم انتهاؤها الى علة واجبة الوجود بذاتها فيكون هي
طرفا لتلك السلسلة ضرورة امتناع فرض عدم تناهيها مع فرض عدم تناهيها اصف بيان الملازمة ان كل واحد من احاد تلك
السلسلة يكون ممكنا لا محالة والممكن لا يصير موجودا الا بان يجب وجوده بعلة واجبة لذاته
والواجب بذاته او بغيره كل الواجب بالغير لا يمكن ان يحصل به وجوب وجود غيره ما
لم يستند الى واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع
انحاء العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير الغير المستند الى الواجب لذاته

هو واقع

لا يكون ان يصير سببا لامتناع جميع الحاد عدم معلوله لان من الحاد عدم معلوله انعدام
علته وعلة علته وهكذا وهذا غير ممتنع لفرض كون كل واحد من علة الغير المتناهية ممكنا ومعلولا
انعدام جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة للبعض الاول فالمانع ليس على
على الواجب بالغير هذا الخ من العدم ايضا لا يمكن ان يجب بحصيل وجوده فهو ممتنع الحصول بعد وهذا
معنى قولنا كل من الواجب بالغير ممتنع ايضا اى ممتنع الحصول على تقدير انتهاء وعدم الانتهاء الى واجب
الوجود لذاته لجواز انعدام مع انعدام علته فلا يجب بشيء من احاد السلسلة فلا يوجد السلسلة لكن
المفروض وجودها فيجب وجود علة واجبة لذاتها تجب بها احاد السلسلة ودائما ما طرف السلسلة
فلا تستند احاد السلسلة اليها وهى بكونها واجبة لذاتها غير مستندة الى علة اخرى لتكون وسطا بين
طرف لها فيلزم انتهاؤها اليه فنصدق انه لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات يلزم
انتهاؤها وهو خلف محال البرهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله والتطبيق بين جملة قد فصلت
منها احاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها وتعريره مهنا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات
لا الى نهاية لامكن لنا تحصيل جملتين منها احديهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وثانيتهما من معلول
تبله بخمس مراتب مثلا الى ما لا يتناهى ايضا وهذه الجملة الثانية المفصولة منها بخمسة احاد مثلا محال
جزء من الجملة الاولى الغير المفصولة منها لتلك الاحاد والفرض انها كل الاحاد وكذلك تطبيق الجملة
الناقصة على الجملة الزائدة بان يجعل الاول منها بازاء الاول من تلك والثانى بازاء الثانى
وهكذا فان وقع بازاء كل من الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوى الزائدة والناقص بل
الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة الناقصة لا يكون
بازاء شيء من الجملة الناقصة لزم تناهى الناقصة والزائدة لا يزيد عليها الا بعدد متناه فيلزم
تناهيها ايضا اذ الزائد على متناه بعدد متناه ظاهر لا يكون غير متناه وقد فرض عدم تناهيهما هف

والحق

واعترض على هذا البرهان بمنع لزوم التساوى على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من الناقصة
جزء من الزائدة مستندا بان ذلك كما يكون للتساوى فقد يكون لعدم التناهى واجيب
بدعوى الضرورة فى ان كل جملتين سواء كانا متناهيتين او غير متناهيتين اما متساويتان
واما متفاوتتان بالزيادة والنقصان وفى لزوم انقطاع الناقصة عند التطبيق كيف
ولو لم يقطع احديهما بل كانا ابدا متطابقتين لكانا متساويتين والمساوية ملزومة
للمساواة بل نفسها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا هاهنا ان هذا البرهان فى ابطال
اللاتناهى مطلقا اذ ضبط الوجود سواء كان مجتمعا اولا ومرتبا اولا فلما نقض عليهم
بالعدد اجابوا بانه مما لم يضبط الوجود بل هو اعتبارى محض وكذا نقض المعدومية القائلة
بان احدى الجملتين اذا كانت الناقص من الاخرى يلزم تناهيهما بان الحاصل من تضعيف
الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين لكن مع لا تناهيهما موجودات
الله تعالى المختصة بالمخلوقات اقل من معلوماته الشاملة للممتنعات مع لا تناهيهما وذلك لان
ما ضبط الوجود من مقدورات الله ومعلوماته ليس الا متناهيا عندهم ومعنى عدم تناهيهما الا
اخر ودا الحكماء فيخصونه بالمجتمع المرتب فانه اذا كانت الاحاد موجودة معا وبالفعل
وكان بينها ترتب فاذ وضع الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى ووقع الثانى
بازاء الثانى وهكذا فمع التطبيق وتطبيق الاحاد بالاحاد بلا شبهة واذا لم يكن موجودة
معا لم يتم ذلك لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس فى الخارج لعدم اجتماعها
فيه ولا فى الذهن لاستحالة وجودها مفصلة فيه وكذا لا يتم اذا كانت موجودة معا و
لم يكن بينها ترتب لجواز ان تقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى واعتبار
العقل يقطع لا محالة وتقع ذلك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين وبين اعداد لا تنحصر

فان في الاول يتطبق طرفيها كما في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الاخر بخلاف
الثاني فانك اذا نظام في الترتيب بجعله بمنزلة الجبل المتصل الاجزاء بخلاف ما لم يترتب لعدم
اتساق نظامه فان قيل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بل يكفي فيه
ملاحظتها بالاجمال بان نفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد
بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتيب ايضا فان وقوع بعضها بازاء بعض وبسببه اليه
في الخارج ليس انطباقا عقليا حتى يحال لنزر الانطباق حاصل هناك في الخارج بخلاف
ما ليس بمترتب كيف والانطباق امر مفروض العقل بين كل متساويين ما يتقدم عليه مكانيا ان
اريد بالتطبيق ان يتخيل العقل كل معين من احدى السلسلتين بازاء معين من الاخرى فلا بد
للاحاد من التعين والامتياز ليصح ذلك فاذا كان لها ترتيب في الخارج كان كل منها معين
بحسبه واذا لم يترتب الاحاد في الخارج ولم تتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من
ان يتميز ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور فبالملاحظة
التفصيلية في صورة عدم الترتب انما يجب لذلك لا لان نفس التطبيق لا يتأتى بدون ذلك
فظهر لنزر الملاحظة الاجمالية انما هي كافية في صورة الترتب لا في غيرها وانما قيل لو
من زان الحكم ان يحال على تقدير عدم الترتب لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين لجواز ان
يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان تتحقق فيما بين تلك الاحاد واحد من الكل لا
يكون بازاء شيء من الجزء ثم يتحقق السلسلتان في ما بقي من الاحاد فلا يلزم انقطاع
اناقصة ولا الزائدة فيرد عليه ان في صورة عدم الترتب لا يكون طرف ووسط كذلك
واذا عرفت لنزر الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتب وتوضيحه ان في السلسلتين
اللتين فرضنا الكلام في تقرير البرهان لا شك لنزر الجزء الاول من السلسلة الثانية واقع بازاء

الخامس

الخامس من السلسلة الاولى الزائدة فاذا طبقناه باول الاولى وفرضنا انطباقه
عليه ينتقل بحجر هذا الفرض الجزء العاشر من الثانية بازاء الخامس من الاولى والخامس
عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا ولا حاجة ان نفرض انطباق كل من
اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية فرضا على حدة ليلزم ان يتطبق التطبيق ينقطع
الفرض على هناك فرض واحد اجمالي ليستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية وذلك
لحصول التميز والتعين لاجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا يتقل
عرفت انه فاع ما زعمه بعض الاعاظم من ان برهان التطبيق مغالطة وليس برهانا حيث
قال في كتابه المسمى بالتعليقات بهذه العبارة فانا السبيل التطبيقي فلا نقدر له على
برهانية على ان فيه تدليسا مغالطيا فانا لا متناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها
المفاوتة من جهة اخرى التي هي جهة التناهي لامن الجهة التي هي جهة اللانهاية كما في سلسلة
الدقائق بغير نهاية وسلسلة الالوف الى لا نهاية وليس بصحيح تحريك اللاتناهي بكليته من جهة
اللانهاية واجزائه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي لاحقه بالاسر
في تلك الجهة فاذن اذا طبق احدى السلسلتين الغير المتناهيين المختلفتين بالزيادة
والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت
الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ومرتبته ولا يزال ينتقل ويتردد
في الاوساط ما دام الوهم او الفرض معتملا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة
بعينها ابدا ولا يبلغ اقصى الحدود واخر الدرجات عروض فاذن ما ثبت استحالة الوهم و
الفرض عمل التطبيق التف التفاوت بالمخاطفة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة واخر القدر
الزائد من تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى حيثية اللانهاية ابدا بل انها ابدا في جهة

ينقطع ر

ولا تويل ع

جهة ر

العقد ٣

المتناهي امانع حد الطرف وامانع حد شيء من حدود الاوساط انتهت عبارته وذلك لانه
ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصح ان يقال ان الزيادة ينتقل ويتردد في الاوساط بادام
الفرض معتملا للتطبيق ولا يبلغ الى اخر الحدود بل هناك فرض واحد متضمن جميع تلك الاحتمالات شعاعات ر
ولا حاجة ايضا الى تحريك الغير المتناهي والجزء اصلا بل يصح ذلك الفرض الاجمالي الكلي مع
كون كل واحد من الاحاد في مرتبته بدون ان يتحرك غير مرتبته الى مرتبة اخرى فان التطبيق
بالمعنى المذكور لا يقتضي سوى تبديل نسبة بنسبة بان يفرض مثلا كون النسبة التي كانت
بجزء الاول من الثانية مع الخامس من الاولى لمع الاول من الاولى وهكذا فيثبت حدا
فان قلت فلم لا يكفي في الترتب التعاقبي كما في سلسلة الحوادث المرتبة الماضية والمراكز
والزمان الماضيين وجود كل شيء وقته وان لم يجتمع في وقت واحد في اجراء برهان التطبيق
فان التميز والتعين هناك حاصل لكل واحد واحد وليس الامر هناك كما في المجتمع الغير
المترتب قلت لان التميز هناك ليس الا في العقل لا في الخارج لان التميز الخارجي قد
انقضى بانقضاء الوجود الخارجي فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو كاف الا تفصيلا و
هو غير ممكن كما عرفت وليس فرق بينه وبين المجتمع الغير المترتب في كون التميز الذي لا بد منه
في التطبيق عقليا محضا الا ان التميز الذي يفرضه العقل في المجتمع الغير المترتب اجزاءي
حرفي ليس له داع اليه وفي المترتب الغير المجتمع له داع اليه هو الترتب الذي كان
في الخارج وقد انقضى مع انقضاء الوجود فتدبر هذا هو المانع هناك من جانب التطبيق
اعني عدم قدرة العقل على التفصيل هناك مانع من جانب الانطباق ايضا ومؤداه
لا بد في الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود للمجموع في وقت من الاوقات
لا في الخارج كما هو المفروض ولا في العقل لامتناع حصول الغير المتناهي في العقل

معضلا

منفصلا لا يقال وجود المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات لكنه
حاصل في مجموع الاوقات لانا نقول القول بوجود المجموع في جميع الاوقات يستلزم القول بوجود
الكل بدون شيء من اجزائه لا يقال في امتناع وجود الكل هذا النحو من الوجود بدون وجود
شيء من اجزائه نظر ظهر ان يكفي وجود اجزائه في اجزاء زمان الكل لانه نقول
في كفاية هذا النحو من الوجود للانطباق ايضا نظر اذ المعلوم كفاية وجود المجموع في وقت
واحد ولا بد لمن يدعي اجراء البرهان فيه من القطع فالازم عليه اثبات كفاية مثل هذا
الوجود ايضا ومن هذا ظهر ضعف ما ادعوه المتكلمون من كفاية كون المترتب محاصطه
الوجود لحاضر الاشارة اليه فان قيل ليس وجود ما في الماضي الحالية يكفي في ذلك قلنا
نحو وجود ما فيا غير محروم به هل هو بصور امر لا بصور متكثرة ام متحدة وان كان اصل
وجود ما فيا اعني علم الحاضر بما مضى به فلا يكفي في النقض على انه لو كان بالصور لم يلزم
الترتب فيها وان كان للمعلوم بها مترتبا اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما على العلم
بالمتاخر الا في علم الباري تعالى عند الشيخ على القول بالطول فانه على ترتيب سببي ومسببي
لتلازم صدور الكثرة في مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقي لكن الصور عنده متساوية مع كون
معلوماته تعالى غير متناهية وعدم غروب شيء من الاشياء عن علمه تعالى وله طريقة في بيان ذلك في
التعليقات فارجع لتحصيلها فان قلت البيت المعاقبات الزمانية مجتمعة في الدهر على ما ذهب اليه
بعض الاعاظم واشتبه في كتابه التعليقات وليس علم الواجب تعالى بالاشياء على نحو من الحضور
الاستيعابي الشامل للماضيات والمستقبلات دفعة واحدة على ما هو مختار بعض المحققين
جميعا عنده تعالى فيتم التطبيق من هذا الوجه لا محالة قلت لا ما العلم الحضوري فان معناه
على ما ستعلم انشاء الله تعالى هو ان علم كلا في وقته بمعنى انه لا يغرب عنه تعالى شيء لكونه

قد مضى ولم يأت بعد لان نسبته تعالى الى الماضى والآتى نسبة واحدة غير مختلفة كنسبته اليهما
بل هو محيط بكل شئ احاطة واحدة تفصيلية وذلك من خواص تجرده تعالى ومقدسته عن الازمنة
وعن كونه متحيزا بوجود وتخصصه بزمان دون زمان كمقدسته عن الامكنة سواء وهذا لا يستلزم
اجتماع معلوماته في زمان من الازمنات او وقت من الاوقات ليحصل عليها التطبيق واما الدهر فهو
اوسع من الزمان لامحاله فلا يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع في زمان من الازمنة حتى يكون
الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا ومعية الامر في مطلق الوجود فان الشئ الزماني لا يمكن
ان يتخلع عن كونه زمانيا وليس وجوده في الدهر انخلاعا عن زمانه المختص الوجود به
بل ليس معنى وجوده في الدهر سوى ملاحظته بما هو متلبس بالوجود مع قطع النظر عن تقيده
بالوقت المخصوص وليس عدم اعتبار التقيد بالوقت اعتبار العدم التقيد بها هو شان
وجود الطبايع بالقياس الى وجود افرادها هذا واعلم انه قد يتوهم كون المجتمع الغير
المترتب في نفسه مما يجرى فيه التطبيق باعتبار عروض العدد المترتب في مراتبه لو فان
الواحد متقدم بالطبع على الاثنين والاثنين على الثلثة وهى على الاربعة وهكذا و
هذا ليس بشئ فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود الا من حيث عروض العدد له
وليس شئ من الاحاد ما يوجب عروض خصوص مرتبة معينة من العدد له الا ان في احاد
مثلا يتعين اثنان معينان من جملتها لعروض الاثنينية لهما بخصوصهما وعروض الوحدة
للباقى بخصوصه ليلتقطن وكذا ما قيل انه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على ما
بقى منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية بحر فيها التطبيق
وذلك لانه لا يتعين في مجموع من المجموعات واحد بعينه للاسقاط والبواقى للابقاء بل
انما ذلك باعتبار العقل وتعيينه وهو مقطع لا محاله فان قيل اذا كانت الجملتان موجودتين

العدد ص

معا وان لم يكن بين احاد هما ترتب فلا شك في ان وقوع كل واحد من احاد احدهما ازاء
واحد من احاد الاخرى من الامور الممكنة والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر المختلف
فلنا الملازمة ممنوعة كيف ووقوع كل واحد ازاء كل واحد اذا لم يكن بينها ترتب
يتوقف على ملاحظة العقل اياها تفصيلا ليتميز بعضها عن بعض عنده ليمكنه فرض وقوع بعض
ازاء بعض اذ لا تميز خارج العقل يكفيه الملاحظة الاجمالية كما على تقدير الترتب كما عرفت
وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فما يتوقف عليها ممتنع الوجود الثالث استحالة الحصر
من برهان التطبيق وتقريره انا نفرض المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونحلل كلا
من الاحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفى العلية والمعلولية لان الشئ من حيث انه
علة مغاير له من حيث انه معلول فتحصل سلسلتان متغايرتان بالاعتبار احدهما سلسلة
العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احداهما على الاخرى بلا شك العقل وملاحظة البطا
توجب الحكم بتناهيهما لزيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل
علة لا تنطبق على معلول الا في مرتبة قبل على معلول عليها المتعددة عليها بمرتبة وذلك خرج
المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فكل علة ومعلول منطبقين يجب ان يكون قبلهما
علة فاذا انطبقت المعلولات كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان يكون هناك
علة سابقة على جميع المعلولات المنطبقة على العقل من غير انطباق معلول عليها والا لزم
ان لا يكونا معلول من تلك المعلولات منطبقا على معلوله علة فلا يكون علة متقدمة هف
فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة تكون علة ولا تكون معلولا وفيه انقطاع السلسلتين
واليه اشار بقوله ولان التطبيق الى الحكم بالانطباق باعتبار النسبتين الى العلية و
المعلولية منها حال كونها بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبار هما يوجب جبران ما بينهما

لوجب ان يوجد واحد من النسبتين وهي العلية على الاخر اذ المعلولية من حيث السبق
اي من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت وقوله بحيث يتحد كل واحد منهما بالاخر
اشارة الى عزل المعلول الاخير في هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين
برهان التضايف الذي سنذكره وقد قضى ذلك على المحشي الشريف واما كونه اقل
مئونة واتم فايدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من آحاد
احد السلسلتين بواحد من آحاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك
لكونهما مطابقتين بلا تحمل من الوهم ولذلك يجري في المعاقبات ايضا دون برهان التطبيق
كما سيأتي من كلام المصنف قدس سره المحصل وحيث شيعة في مبحث حدوث الاجسام ان شاء الله
العزيز فان قيل هذه الملازمة اعني لزوم زيادة سلسلة العلل بواحدة غير بينة وانما
يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متآخية منها قلنا العقل يحكم بالقواعد الحدسية بان كل جملة
يكافي علياتها ومعلولياتها على هذا الوجه لابد لها من علة خارجة عنها ساقطة عليها حكما
كليا من غير فرق بين الجملة المتآخية والغير المتآخية لئلا يفوت السبق الذي هو مقتضى العلية
والشبهة ناشية من طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكما كليا اجماليا وهذا مما قد يعجز
عنه العقل فلا سبيل على بطلان الحكم الكلي الاجمالي ولهذا نظائر مثل ما يقال ان العقل
يحكم بان الموجد يكون متقدما على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت بان
الشيء لا يوجد نفسه ومثل ما يقولون في البرهان السلمي ان كل جملة من الزيادات لابد ليس
يكون في بعد فوقها ليلزم منه ان الزيادات الغير المتآخية ايضا يلزم كونها في بعد فوقها
ومثل ما يقال في برهان الوسط والطرف وهو الذي قرره الشيخ في الشفا ومحصوله ليس
كل ما هو معلول وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالقواحد هما معلول له والاخر علة

لو

لو فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت السلسلة الغير المتآخية معلولا وعلة لكون
كل واحد من آحادها كذلك اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها
معلولة فلانها تتعلق بالمعلولات ومركبة منها والمتعلق بالمعلول المحتاج اليه لا يكون
واجبا لذاته بل لابد ان يكون معلولا لعلة مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة
معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة فهو وسط ثبت ان كل ما هو سلسلة
العلل الغير المتآخية ايضا وسط فيكون وسطا بلا طرف وهو محال فيرد عليه انا نسلم
ان كل واحد من احاد تلك السلسلة وكل قطعة متآخية منها وسط ولا نسلم كون
كل الاحاد بالسر بها وسطا لان حكم كل واحد قد يخالف حكم المجموع من حيث هو
مجموع فيقال في دفعه ان العقل يحكم بان مجموع الاوساط من غير تفصيل بين القطع
المتآخية والغير المتآخية وحكم الاحاد وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يحكم
العقل بعدم المخالفة بالبديهة وهذا منه الى غير ذلك مما لا يضبط الوجه الرابع
ما ذكره الشيخ في الاشارات والمبدا والمعاد وتقريره على ما حاذاه الاشارات
هو ان كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لانا
اعني تلك الجملة بمعنى نفس آحادها بالسر بها بحيث يكون ما لو اعتبر معها من شكل وهيئة
خارجا عنها موجودة لكون كل من آحادها موجودا وليس شيء منها بمعدوم واعدام الجملة
لا يكون الا بعدم شيء من آحادها ثم ان وجودها مغاير لوجود كل واحد من آحادها
بالضرورة ومتباينة على ذلك اذ لا يصدق على شيء من آحادها انه جملة وكثير ومتعدد
وداخل فيه كل واحد من الاحاد وما يرادف ذلك ويصدق على مجموع الاحاد
انه جملة وكثير وداخل فيه كل واحد من الاحاد وامثال ذلك فتقول هذه الجملة

متعدد

الموجودة بوجود علیحدة غیر وجود کل واحد من آحادها اما ان لا یقتضی علة اصلا فیکون
واجبة الوجود وغیر ممکنة الوجود وکیف یاتی هذا وانما یجب باحادها واما ان
یقتضی علة مستقلة باحادها اذ لا بد منها فی وجود کل ممکن بالضرورة الآحاد باسرها
فیکون معلولة لذاتها فان الآحاد باسرها والکل والجملة شیء واحد اذا ریدبکل
واحد من هذه الثلثة نفس معروض البهیئة کما فرض فیلزم تقدم الشیء وهو محال لا یقال
یلزم من علیة نفسه تقدمه علی نفسه لان العلة التامة للمرکب لا یکب بل لا یکون تقدمها علیه
او من جملة الاجزاء التی هی نفس المعلول المرکب لانا نقول قد عرفت مناسبا جدا ان ما
هو جزء للعلة التامة هو الاجزاء بالاسر وما هو نفس المجموع المرکب هو مجموع الاجزاء
وفرقا بینهما قد بینا هناک وهو ان مجموع الاجزاء هو معروض البهیئة الاجتماعیة
بخلاف الاجزاء بالاسر اذ لیس یعتبر فیها کونها معروضة للهیئة الاجتماعیة واذا تبینهما
فکلاهما معروضان للهیئة الاجتماعیة لان الاجزاء بالاسر التی هی العلة التامة
یعتبر فی کل جزء منها ان یکون فی مرتبة معینة لکونه علة للاحقه ومعلولا للسابقة فهی
عین مجموع الاجزاء التی هی نفس السلسلة المفروضة غایته مل جدا فانه فی غایة
الدقة واللطافة علی ان المراد من العلة ههنا هی المستقلة باحادها علی ما اشرنا
الیه ولا شبهة فی وجوب تعدیها علی المعلول واما ان یقتضی علة هی بعض الآحاد
فلیس بعض الآحاد اولی بذلک من بعض اذ کان کل منها معلولا بل کل واحد من
الآحاد یفرض ان یکون علة لجمیع الآحاد فیکون علة ذلک الواحد اولی بالعلیة
لها وذلک لکونه اکثر افادة للآحاد الذی هو داخل فی کون الشیء علة للجملة فان
علة الجملة بالحقیقة علة لاحادها اولا ولما کان کل واحد من احاد معلولا له علة فکل

المعلول

ما فرض

وعلة لان المؤثر في الجملة يجب ان يكون مؤثرا في جملة الاجزاء اما بواسطة او بغير واسطة
كما عرفت وايضا الكلام في المؤثر التام اعني العلة المستقلة بالايجاد لان المجموع له
علة تامة بهذا المعنى لا محالة فلو كان المؤثر بهذا المعنى بعض اجزائه كان ذلك البعض
علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة شيء هو محتاج اليها لا يتأتى من تلك الجملة
فهذا التعليل اعني قوله ولان المجموع له علة تامة الخ عطف بحسب المعنى على جزء الشرطية
وتقدير الكلام ما ذكرنا والحاصل ان مجموع السلسلة لا بد له من مؤثر ومن كون ذلك المؤثر
تاما موجبا فمن جهة كونه مؤثرا سواء كان تاما او لا يلزم من فرض كونه جزءا للمجموع محال هو
كون الشيء مؤثرا في نفسه وعلة ومن جهة كونه تاما موجبا يلزم محال آخر هو كون الجزء مستقلا
في ايجاد الكل مع احتياجه الى ما لا يتأتى من آحاد ذلك الكل لانه لا حاجة الى لفظ كل
بل يكفي لفظ تعليل والجزء ليس علة تامة فتدبر هذا غاية توجيه هذا الكلام اعلم انه لا يرد على
هذا الدليل على التقرير الذي ذكرنا سوى الشبهة المشهورة بشبهة ما قبل المعلول الاخير وتقريرها
ان وجود مجموع السلسلة ليس الا مجموع وجودات آحادها فعلة ليست الا مجموع علل الآحاد و
مجموع علل الآحاد انما هو مجموع ما قبل المعلول الاخير الى ما لا يتأتى وهو جزء مجموع
السلسلة لامحالة لاشتمال مجموع السلسلة على المعلول الاخير وعدم اشتمال ما قبله الى غير
النهاية عليه فهذا المجموع الذي هو جزء مجموع السلسلة علة قريبة للمعلول الاخير والسلسلة
المبدأة مما قبله بواحد هي علة العلة الذي هو فوق المعلول الاخير وهكذا فجميع تلك
السلاسل التي تشتمل عليها ما قبل المعلول الاخير هو مجموع تلك الآحاد وهو علة للسلسلة
والحاصل انا نختار ان المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة له انما هو بعض تلك السلسلة
وهو البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يلزم شيء من المحالين المذكورين اعني

ما تأثر

وكل جزء ليس علة تامة

ما تأخر الشيء في نفسه وعلة وايجاب الجزء الكل ولا يلزم ايضا عدم اولوية بعض من
الابعاض للعلية وهذا مما لا مدفع له فان قيل عدم المركب بعدم جزء من الاجزاء
مع بقاء الباقي يكون بعدم جملة الاجزاء بالاسر فان لا يبقى منها شيء فجميع السلسلة يمكن
ان ينعدم بالاسر لامكان كل من اجزائه فهذا العدم يجب ان ينسد كثير موجود فلا
بد له من علة تسد بها طرق هذا العدم اليه ولا شيء من اجزاء السلسلة لذلك بل
يجب ان يكون خارجة عن الممكنات كان رجوعا الى الدليل الاول المخرج للمصنف كما مر و
لا يمكن ان يكون مراد المصنف من هذا الدليل هو الدليل المخرج لعدم الاحتياج فيه الى
هذه الاقسام كما عرفت ثم لا يبعد بحسب المصنف ذلك من الدليل المشهور للمصنف فليتدبر
ثم ان على بطلان القسم الرابع من اقسام غير ما ذكره المصنف هنا برهان الوسط و
الطرف وقد ذكرنا هما وبرهان التضايف وسيأتي في حدوث الاجسام وبرهان
الحشيات وتقريره ان لو ترتبت حشيات لها مور الى غير النهاية كانت لا كلو
اما ان بين كل حشية من تلك الحشيات وما بين حشية اخرى اية حشية فرضت متناهيا او
غير متناه فان كان متناهيا على سبيل الاستيعاب والكلية لزم ان يكون الكل ايضا
متناهيا لوقوعه بين حشيتين منها كمعلوليته وعليته وهذا حكم اجمالي حدسي يحكم به العقل
المتحدس وليس من قبيل حكم على الكل بما حكم به على كل واحد كما لو قيل كل واحد من ابعاض
هذا الذراع دون الذراع فهو ايضا دون الذراع بل من قبيل ان مجموع هذه
النقط الطرف من المقدار المفروض وايه نقطة فرض فيه على الاستيعاب الشمولي دون
الذراع فهذا المفروض دون الذراع فليتفطن ودون لم يكن متناهيا على سبيل الكلية بل
كان الواقع بين حشية واحدة وبين حشية اخرى اية حشية كانت غير متناه لزم انحصار

كما يكون ما

فلا يجوز ان تكون شيء فوق
المعلول الاخير بجواز تطرق العدم اليه

المقدار ؟

العلية و ٣

نالا متناهي بين حاضرين ومنها برهان الترتيب وتقريره ليس الترتب في المعلولية يستدعي
انتفاء كل واحد من احاد السلسلة انتفاء جميع ما بعده فمتى كل سلسلة مرتبة من
العلل والمعلولات وكانت المعلولية متسوعية لاحادها على الترتيب بحيث ليس
يكون علة واحدة يلزم من فرض انتفاءها انتفاء جميع الاحاد بأسرها فمتى

فليتفطن

السلسلة سلك العلة فلسفن ومنها برهان الاسد الاخصر وتقريره انه لو ترتب
سلسلة من العلل والمعلولات لكان كل واحد من احاد السلسلة لم يتقرر و
لم يوجد ما لم يتقرر ويوجد قبله واحد آخر هاذا كان كل واحد من احاده لم يوجد
ما لم يوجد شيء آخر قبله كانت الاحاد بأسرها لم تدخل في الوجود ما لم يكن شيء
آخر موجودا قبل الجميع والآخر ان تقرر شيء في تلك السلسلة حتى يتقرر شيء

الصحيح

آخر بعده وذلك ظاهر عند العقل الصريح والفطرة المستقيمة ومنها برهان
بعض المتأخرين فنها انه لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدا فهو متعين
للاولية وما بعده للثانوية وما يليه للثالثية وهكذا فيتعين كل من احاده بالمرتبة
خاصة من المراتب العددية على الاستاق والترتب فلاذا زيد على مبداها عدة
مرتبة متناهية كعشرة آحاد مثلا كان اول تلك العدة اول احاد كل السلسلة اليقين
وما كان اوله اولا يكون حادي عشر فيزيد عدد الكل لا محالة ويجب ان يوجد به
مرتبة عددية لم توجد في الفرض الاول البتة ولم توجد في المبدا كما اعترناه ولا
في الاوساط للاستاق فوجب ان يوجد في الجانب الآخر فيتناهى ما فرضناه غير
متناه هف قال ومذا البرهان وان ناسب برهان التطبيق لكن يمتاز عنه بوجوه من
اللطافة والدقة ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان كل سلسلة غير متناهية

اعداد اول

من جانب واحد ينقص عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه يحكم بها كل ذي
فطرة سليمة وثانيتهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص
مجموعها عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان يساويانه او
يفضلان عليه او ينقصان عنه بمقدار غير متناه لا احسبك تشاكا فيما سبق وبعد
تمهيدهما فنقول لو وجد سلسلة غير متناهية يكون لها مبدا يتعين بترتب آحادها
الاحاد الواقعة في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس والسابع الى
غير النهاية وكذا الاحاد الواقعة في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس
والثامن الى غير النهاية فيوجد في السلسلة المفروضة اولا سلسلتان غير متناهيتين
من جانب واحد فوجب ان لا ينقص مجموعها عن الغير المتناهي في الجانبين بمقدار
غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما معا عين السلسلة المفروضة اولا ولها مبدا فوجب
ان ينقصا معا عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الاولى
فاجتمع فيها النقيضان وهو محال وما يستلزم المحال فهو محال ومنها لو وجدت سلسلة
غير متناهية لكان للمرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة في الواقع متعينة
الاحاد يعرضها عدد معين ضرورة ويوجد في مراتب العدد او معدوداتها ناقصة
عنها بواحد او باثنين او بثلثة او باربعة وهكذا طبقات مرتبة متمازة ويوجد
فيها واحد البتة لا مرتبة تحتها فيوجد بين مرتبة العدد الذي لكل السلسلة وبين مرتبة
الواحد مراتب غير متناهية مرتبة مع كونها محصورة بين حاضرين هاك وهذا البرهان
يفيد امتناع وجود الامور الغير المتناهية وان لم تكن مرتبة البتة ومنها لو وجدت
سلسلة غير متناهية وكان لها مبدا لزم ان يكون عدد واحد زوجا وفردا وهو غلط

بالفعل وبيان اللزوم انه يتعين بعض من آحاده بانه واقع في المراتب الفردية كالاول
والثالث والخامس وبعض منها بانه واقع في المراتب الزوجية كالثاني والرابع
والسادس وكل منها الى غير النهاية ويكون بازاء كل من الاولى واحد من الثانية وما لكل
فانقسمت السلسلة الاولى قسمين متساويين لكان زوجا اولا يزيد به الا المنقسم
بمتساويين مطلقا واذا اسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية
فوجب ان يكون زوجا يعني ما قلنا ما السلسلة الاولى فرد لانه اذا زيد واحد على الزوج
يحصل فرد لانه اذا انقسم الى كل من المتساويين يزيد على الآخر ولا يقبل التنصيف ولو
كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضناه مقطوعا حتى تنقسم كعشرين كل منها غير
متناه من جانب واحد ويلزم الخلف فيهما وانما ان لا يستلزم ان يتساوى كل عددين
متناهيين كالعشرة والمائة والالف وهو ظاهر البطلان بيان اللزوم ان مثل هذه السلسلة
يوجد فيها عشرات غير متناهية وآحاد غير متناهية فاذا جعل آحاد كل من مبدأ اتها على الترتيب
تعد العشرات استوعبت هذه العاشرة تمام الآحاد وكذا لو عدها المائات فتساوى
العشرة والمائة لتساوي سطح عدد واحد فيهما حال وهذا قريب الاخذ من برهان التطبيق
ومنها ما يسند الى تمهيد مقدمة هي ان كل عدد يكون له نصف والا لم يكن من آحاد مترتبة فلم
يحصل نصفه اولا يحصل كله وهذه من الضروريات الحدسية وبعد ذلك نقول لو وجدت
سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ يوجد فيها آحاد فردية غير متناهية وآحاد زوجية غير
متناهية ويكون كل واحد من الاولى واحد من الثانية وما لكل فالآحاد الزوجية مثلا نصف
السلسلة فلكل عدد السلسلة نصف البتة وكل المقدمة الممهدة اذا اعتبرت الجملة من آحاد
المرتبة ماخوذة مع التوالي والترتيب يجب ان يحصل نصفها اولا ثم يحصل الجملة

فالنقيض

فانتفى الفرد الموجود اولا محصور بين جاهرين فهو متناه هكذا كله وهو المطلوب انتهى وفي
اكثرها مجال المناقشة كما لا يخفى على المتامل هذا [illegible] في احكام الفاعل من حيث
هو فاعل ومؤثر فنقول ان المؤثر في الوجود ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا
العدم والبه اشار بقوله وتكافح البرهان والتاثير والتاثر بقرينة كون المسئلة
في احكام الفاعل والمؤثر في طرفي النقيض اي الوجود والعدم بمعنى ان وجود الفاعل
يكافح وجود المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت المفعولية في موجود
وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل يكافح عدم المفعول اي اذا تحققت الفاعلية
في معدوم تحققت المفعولية في معدوم فوجود المفعول مستند الى وجود الفاعل لان
تاثير المعدوم في الموجود غير معقول وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل من حيث
هو فاعل لانه حين عدم المفعول لو لم يعدم من الفاعل التام شيء لزم اجتماع وجود
المفعول وعدمه وان عدم فاعلية كل بان مع انعدام شيء من الفاعل لاثر لتلك
شيء آخر معه في انعدام المعلول هو كاف في انعدام المعلول والعمدة في ذلك ان العدم
لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان شيأ من ذلك غير معقول وكل
ما يتوهم من حصول العدم من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند التامل وقيل في
شرح هذا الكلام المراد بالتكافح العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلية
كون المعلولية لا تتقدم لاحدهما على الآخر فلا يكلم العقل بانه بتحقق العلية اولا ثم
تتحقق المعلولية وبانه ارتفع العلية اولا ثم ارتفع المعلولية بخلاف العلة والمعلول
فانه يكلم بان ذات العلة تتحقق اولا ثم تتحقق ذات المعلول وبانهما يرتفع اولا ثم يرتفع
ذات المعلول وذلك لان العلية والمعلولية معقولان حقيقيان وهما متكافيتان

الفاعل ٣

الفاعل هو سيد الشريف ٥

في الوجود والانتفاع ايضا كما حقق في موضعه وغيره ان التكافؤ لا ينافي التقدم والتقدم
الذاتيين فالوجه ما ذكرنا ومنها ان الفاعل اذا كان واحدا حقيقيا لا تكثر فيه بوجه اصلا اختلاف
جهة لا يمكن ان يكون فاعلا شيئا وقابلا له واليه اشار بقوله والقبول والفعل متنافيان
مع اتحاد النسبة يعني اذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول وبين القابل والمقبول
متحدة بان يكون الفاعل بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول وهذا اشارة
الى اتحاد الجهة ايضا فان مع اختلافها لا يكون النسبة متحدة ضرورة ان الشيء باعتبار
الجهتين غيره باعتبار الاخر فمختلف النسبة باختلاف الطرف والدليل المشهور على ذلك
اعني على منافاة الفعل والقبول هو ان نسبة الفاعل الى المفعول ونسبة القابل الى
المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان فلا يجتمعان واليه اشار
بقوله لانها فيهما واعترض عليه بان كلا من الفاعل والقابل اذا اخذ وجوده الخاص
مع وجود المفعول والمقبول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه الفعل والمقبول يجب ويجوز
معا فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل قد يكون في بعض
الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل ولا بد من ان الفاعل لامحالة فاعل
وهو موجب في الجملة والقبول وهو كذلك يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة
لزم امكان الوجوب وامتناعه وقيل من ان لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط نسبتان
مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين بالقياس الى شيء واحد فيجب من جهة ولا يجب
من جهة خروج عن محل النزاع اذ الكلام في ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا من جهة
واحدة ولا من جهتين قد يجاب عن الاصل الاعتراض باختيار الشق الثاني فيقال ان المعلول
ان توقف وجوده على كل واحد من علله المكثرة للفاعل هو الذي يقتضيه ويجعله واجب الحصول

لكون الوجود منه بخلاف الفاعل فانه وان فرض اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه المعلول
له الا استحقاق وجود المقبول فيه فالفاعل يوجب المعلول والقابل لا يوجبه بل يستحقه و
هذا معنى قولهم نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
فلا يجتمعان الامن جهتين فما قيل من ان الايجاب من جهة الفاعلية والامكان او امتناع
الوجوب من جهة القابلية فيكونان من جهتين لامن جهة واحدة مدفوع بان ايجاب الفعل
للمفعول متقدم على فعله وكذا امكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله فلو كان
الواحد الحقيقي فاعلا شيئا وقابلا له لكان فيه قبول الفعل والقبول جهتان جهة يجب
وجهة يمتنع فلا يمكن ان يكون هما القابلية والفاعلية فخلاصة الدليل ان الفعل لابد له
من امكان وجوب سابق والقبول لابد له من امكان سابق فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا
شيئا وقابلا له لزم كون الشيء الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى شيء واحد بعينه من جهة
واحدة والوجوب الشيء والامكان بالقياس الى ذلك الشيء بعينه متنافيان فكذا ملزوما
اعني الفعل والقبول سواء كانا بعيني الفاعل او المفعول والانسب بقواعد الحكمة والا
انطبقا على قوانين التحقيق لمن تمال في الاستدلال على هذا المطلب ليس الفاعل لا يتصور
في حد ذاته عن مفعوله فمفعوله واجب وثابت له في حد ذاته سواء صدر وانفصل عنه
او لا فنسبته اليه بالوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل فانه في حد ذاته يتصور عن مقبوله
البتة والا لامتنع قبوله فهو اعني المقبول بالامكان مع الفاعل في حد ذاته سواء قبله او
لم يقبله فهما اعني الفعل والقبول متنافيان بالذات فيكون المراد من القبول هو القبول عن
الغير ويقال له القبول الانفعالي فيجوز ان يفعل الفاعل البسيط عن نفسه بان يصدر عنه
ما يتصف هو به وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا وجب

الشيخ الى ان صور معقولاته تعالى قائمة به وصادرة عنه مع مبالغته فى نفى
اجتماع القبول والفعل وهذا معنى ما صرح به فى التعليقات وغيره من ان عنده
وفيه فى البسيط شئ واحد فليتحفظ به ومنها ان يجب المخالفة الذاتية بين العلة
والمعلول ان كان المعلول محتاجا الى العلة لذاته وجهته لزم كون الجهة
محتاجة الى نفسها والا لزم ان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاته وجهته
بل كان الاحتياج الى شخصيته فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة
عظيمة قد بسط القول فيها الشيخ فى الشفاء فى فصل منه سميه بما بين
العقل الفاعلة ومعلولاتها ملتقطا بعضا منه لكثرة فوائده وهو انه قالب
ليس الفاعل كلما افاد وجودا افاده مثل نفسه فربما افاد وجودا لا مثل
نفسه كالنار تسود اوكالحركة تسخن والفاعل الذى يفعل وجودا مثل نفسه
فان المشهور انه اولى واقوى فى الطبيعة التى تفيدها من غيره وليس هذا الشهور
بين ولا يجب الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة فح يكون المفيد
اولى بما يفيده من المستفيد ونقد من راس فنقول ان العلل لا يخلو اما ان يكون
عللا للمعلولات فى نحو وجود انفسها واما ان يكون عللا للمعلولات فى وجود
آخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثانى تسخين الحركة وحدوث التخلخل
من الحركة واشياء كثيرة مشابهة لذلك ونتكلم على العلل والمعلولات التى
بحسب الوجه الاول ونتورد الاقسام التى قد يظن فى الظاهر انها اقسامه
فنقول قد يظن فى الوجه الاول انه قد يكون المعلول فى كثير منه انقص وجودا
من العلة فى ذلك المعنى ان كان ذلك المعنى قبيل الاشد والانقص مثل

الماء

الماء او التسخن عن النار وانه قد يكون فى ظاهر النظر مثله اقبل ذلك
او لم يقبل مثل النار فانها يعتقد فى الظاهر انها تحيل غيرها مثل نفسها نادرا
فى النظر فيكون مساوية لنفسها فى صورة النارية لان تلك الصورة لا تقبل الا زيدا
الا اقل ومساويا له فى العرض اللازم من السخونة المحسوسة او كان صدور ذلك
الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعنه النار والمادة مساوية فى القوة
واما كون المعلول ازيد فى المعنى الذى من العلة فهو الذى يرى انه لا يمكن
البتة ولا يوجد فى الاشياء المظنونة عللا ومعلولات لان تلك الزيادة لا
يجوز ان تكون صدورا بذاتها ولا يجوز ان تكون صدورا بزيادة استعداد المادة
حتى تكون قد اوجب ذلك خروج شئ الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس
سببا للايجاد فان جعل سببا للعلة والاثر الذى يوجد عن العلة معا فتلك الز
تكون معلولة لامرين لا معلولة لامر واحد وهما مجموعين اكثر وازيد من المعلول
الذى هو الزيادة فان اسلمنا هذا الظنون الى ان تستحيل الها سائغ لها
ان تقول انه اذا كان المعنى فى المعلول والعلة متساويا بالغة الكثرة والضعف
فانه يكون للعلة بما هى علة التقدم الذاتى لا محالة فى ذلك والتقدم الذاتى الذى
لاجله ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثانى فيكون ذلك المعنى
بالاول اذا فاضه بحسب وجوده واحواله التى له من جهة وجوده اقدم من الاخر
من قبل ان مطلق المساواة لان المساواة يبقى فى الحد وهما من جهة ما لهما
ذلك الحد متساويان وليس احدهما علة ولا معلولا فانما من جهة ما احدهما علة
والاخر معلول فواضح ان اعتبار وجود ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان له

يكون ان ؟

زيادة

اولا من الثاني ولم يكن الثاني الا منه فظاهر منه ان هذا المعنى اذا كان نفس
الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان انما يساويه باعتبار الحد والمفصل
عليه باعتبار استحقاق الوجود والان فان استحقاق الوجود من جنس الحد بعينه
اذا اخذ هذا المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يساويه اذ كان المعنى
نفس الوجود فمفيد وجود الشيء من حيث هو موجود اولى بالوجود من الشيء ولكن
ههنا تفصيل آخر ونوع من التحقيق يجب ان لا نغفله وهو ان العلل والمعلولات
ينقسم في اول النظر عند المتكلمين قسم يكون طباع المعلول فيه ونوعيته
ومهيته الذاتية يوجب ان يكون معلولا لطبيعة او لطباع فيكون العلل محالة
لنوعيته لامحالة اذا كانت عللا له في نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك لم يمكن
النوعان واحدا اذ المطلوب علة ذلك النوع بل يكون المعلولات يجب عن نوع
غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون عللا للشيء المعلول ذاته بالامكان
الى نوع المعلول مطلقا وقسم منه يكون المعلول ليس معلول العلة والعلة علة المعلول
في نوعه بل في شخصه ولنا خذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظاهرها
يؤخذ من الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يبين حقيقة الحال الواجبة فيه من
نظرنا في السبب المعطي لصورة كل ذي صورة من الاصنام فمثال الاول يكون الشمس
علة للحرارة الاختيارية ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين
الامرين معلوم فان هذه النار ليست لتلك النار على انها علة لنوعية النار بل
على انها علة لها فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية
بالعرض وكذلك الاب للابن لا من جهة ما يجب وذلك ابن من جهة وجود

الانسانية

الانسانية انتهى ما اردنا من كلام الشيخ ومنها انه لا يجب بل لا يجوز ان يكون
ما مع العلة علة والا لزم اجتماع العلتين ولا ان يكون ما مع المعلول معلولا
بل لا يجوز اذا فرضت عليه العلة كلها من جهة واحدة واليه اشار بقوله ولا
يجب صدق احد السببين على المصاحب وانما حال لا يجب مع انه لا يجوز
كما عرفت لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات وعلى الحقيقة ومنها
انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد علة حقيقية لشخص آخر
بحسب ذاته ومهيته واليه اشار بقوله ولس لشخص من العنصريات علة ذاتية
لشخص آخر وانما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المشترك الا واذا
فيها بخلاف الفلكيات والغرض منه والغرض منه رفع ما يتراءى بحسب النظر
من كون هذه النار علة لتلك النار ومثال ذلك كما عرفت الاشارة اليه في
كلام الشيخ واصح عليه بوجوه الاول بالاشارة اليه بقوله والا لم يساوه الاشخاص
وتقريره انه لو كان شخص من النار علة ذاتية موجدة لشخص آخر منها فانا
نتصور ذلك بان يكون النار التي في النار العلة مقتضية لوجود نارية اخرى هي
النارية التي في المعلول اذ ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية فلو كانت
تلك النارية مقتضية لوجود هذه النارية لكانت هذه النارية ايضا مقتضية لوجود
نارية اخرى اذ هذه النارية نارية والفرض ان النارية لنارية ما مقتضية لوجود نارية
اخرى فيلزم ان يكون هذه النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية رابعة
وهكذا الى غير النهاية وهذا تسلسل في المعلولات وقد دلت اكثر البراهين
المذكورة لابطال التسلسل في العلل على ابطال التسلسل في المعلولات ايضا كما

لا يخفى واما ما قيل انه يلزم ذلك لو كانت هذه النارية لتلك النار بما انها علة لشخصيتها فلا يلزم ذلك بما يذهب اليه اصلا وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون هذه النارية علة لنارية تلك النار بل لو ذهب فانما يذهب الى كونها علة لشخصية تلك النار لا لنارية تلك النار ليس ذلك معنى العلية الحقيقية بل الاعدادية وليس المقصود غيرها بل هو الواقع واما ان هذه الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده عن الذي يظن كونه علة لشخص اخر منها اذ كل شخص يفعل ما يفعل هذا الشخص وليس هذا شان العلة الذاتية الموجدة فظهر ان ما يفعله ليس الا اعدادا لايجاد نحو النار ليست الا علة معدة لتلك النار وهذا معنى قوله ولا استغنائه عنه بغيره واما ان لا تتقدم بالذات شخص من اشخاص النوع الواحد على شخص اخر منها بحسب الماهية النوعية مثلا ليست نار اقدم في ناريتها من نار اخرى ولو كانت علة بالذات لما كان كذلك وهذا معنى قوله ولعدم تقدمه واما ان افراد النوع الواحد متكافية لتحاثها فليس بعضها او العلية من بعض وهذا معنى قوله ولتكافوهما واما ان العلية الذاتية تجب وجودها مع المعلول والنار التي يظن كونها علة لنار اخرى قد تنطفي وتتقدم مع ذلك نار اخرى فظهر ان هذه وجوه اقناعية وشبهات على فساد الوهم المذكور والا فتقرر وجوب التخالف بين العلة الذاتية ومعلولها انفكاكا منها كيفية صدور الافعال الاختيارية عن الانس الحيوانية وبيان مبادئها وهي الشعور

الشعور والشوق والارادة والحركة والى هذا اشار بقوله والفعل منها اما صدور فعل جزئي منها لان الصادر منها حركات جزئية والفعل الكلي لا محالة يفتقر الى تصور جزئي اما الى تخيل ذلك الفعل الجزئي لان التصور انما يصير جزئيا في الخيال ولا يتوقف على وجوده كما تقدم لزم من توقف وجوده على تصوره دور واما يفتقر الى تخيله ليتخصص بالفعل الكلي ويصير جزئيا فان صيرورة الكلي جزئيا قبل وجوده انما يكون في الخيال والى الشوق الى مثل حسيا كان او عقليا تابع لتخيله من حيث هو ملايم او لذيذ سواء كان مطابقا للواقع او لا الى طلبه وجلبه ويسمى شهوة اذ كانت الملايمة واللذة حسية غير عقلية او من حيث هو مكروه وغير ملايم كذلك الى دفعه ومنعه ويسمى غضبا ثم الى الارادة جازمة حيث لم يكن ما نع وتردد ولذلك اي لزوم ويسمى الاجماع ومغايرة الاجماع اعني الارادة للشوق الجازمة ظاهرة فان الانسان قد يشتاق ولا يعزم واما مغايرة مطلق الارادة للشوق مطلقا فغير ظاهرة ولعلها غير لازمة فان ملكة الانسان قد يريد ولا يشتاق كما في ارادة تناول الدواء البشع فظهر ان الاربعة غير ضرورية في كل فعل بل في الغالب ملكة الشوق بمالك الشهوة لا الشوق مطلقا فان من اعتماد النفع ينبعث شوق عقلي لا محالة وان لم يسم شهوة كما اشرنا اليه ثم الى حركة من العضلات لينفع هذا الفعل متعلق بالحركة وثم هذه تتفاوت بالمرتبتين حيث كانت احداهما من الجنس والاخرى من البدن فان قيل الحركة على مسافة كيفي فما ارادة منطبقة بقطع جميعها بالشعور تصور الحركة عليها انها مشتملة على حدود يقطعها المحرك من غير ان يتصورها بخصوصها وقيل ارادة بالحركة انها والحركة عنها على تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع تلك المسافة بالكيفية في حدوث تلك الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان صدور الافعال الجزئية عنا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادات

ذلك متلو المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع
جميعها ثم انه يتخيل حدا اخر ما من حدوده وينبعث منه تخيله وذلك ارادة جزئية متعلقة
بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا
فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدوده ما يتخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يمكنا
ذلك الحد الذى وصل اليه وبقى واقعا تحت جزء من اجزاء المسافة متعلق به تخيل وينبعث
منه ارادة جزئية مترتب عليها الحركة على ذلك الجزء وتكون تلك السابقة من الارادات علة
لسابقى من الحركات وكل سابق من الحركات معدة لحركة اخرى وتسمى الارادات
فى النفس والحركات فى المسافة حتى ينتهى الى اخر المسافة فهذه التخيلات والارادات
مستمرة واستمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضى كونها
كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متعددة متصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى
كليتها والى هذا السوال والجواب اشار بقوله والحركة الى مكان متبع ارادة بحسبها
وجزئيات تلك الحركة متبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات و
الارادات الجزئية علة للسابق من تلك الجزئيات من الحركة المعدة صفة للسابق من
تلك لتكون حركة فحصول اخر فتسمى الارادات فى النفس والحركات فى المسافة الى
اجزاء اى اخر المسافة واعلم ان الحركة تستخص المسافة والمحرك والقوة المحركة كل
حركة واقعة فى مسافة معينة صادرة عن محرك معين بقوة محركة بعينها فهى جزئية وتكفى فى
صدورها تصور جزئى متعلق بها تعلقا بدئيا حسب الغرض بالاجزاء فيها واشتمال كل مسافة
بالقوة على اجزاء وكل منها مسافة وكل حركة على اجزاء وكل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة عن
كونها جزئية ولا يجعلها كلية ولا يفصل ولا يتعدد تلك المسافة والحركة الا بالفرض فاذا

فكان

فى مسافة معينة فلو فرض ولم يخطر بالبال حد من حدوده وما فى اثنائها وذلك لتعلقها بحدا
كقطعا واردة واحدة تلك الحركة الواقعة فى تلك المسافة عينا فاذا خطر بالبال حد من
حدود المسافة وانه لابد ان يتصل اليه اولا ثم يتجاوزه الى آخر انفصلت ارادة الاولى
الى ارادتين تتعلق كل واحدة منهما بقطعة من المسافة وكون المسافة قابلة للتجزية الى
غير النهاية لا يلزم تصورنا لجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية مفصلا بل كلما خطر بالبال حد
من تلك الاجزاء يجب ان يتعلق به تصور وارادة حركة تحسبه الا انه من خطوره بعد خطور
تكون الحركة تدريجية لابد لها من امتداد تدريجى كما ستقف عن الشيخ لكنه لا يجب ان تكون
والخطور بقدر الاجزاء الفرضية الغير المتناهية فليس معنى التدريج ان يحصل الاجزاء
الممكنة الا تفرض الى الفعل ليلزم هناك صور غير متناهية بالفعل وذهولنا عن تلك
الخطورات احيانا لا يدل على عدمها لان ذلك من قبيل عدم العلم بالعلم وهو جايز عما
ان الذهول عن اجزاء المسافة غير مسلم بل الواقع احيانا هو الغفلة عن حدود
موضوعة فى نهايات تلك الاجزاء وخطورها غير لازم اصلا نعم بسبب الاعتياد و
التمرن وملكة التفنن الحركة الاختيارية قد لا يحتاج الى التوجه التام فى ملاحظة اجزاء
المسافة فيشبه ذلك بالذهول مطلقا فليتدبر جدا اذا عرفت ذلك عرفت انه
لا يرد ما اعترض على هذا الجواب من ان الانسان يجد من نفسه فى كثير من حركاته انه
يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة فى اثنائها اما
لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل فلا يكون صدور الفعل الجزئى موقوفا على التصور
الجزئى وايضا فانه يتوقف عليه صدور الحركة ان كان يحتمل كل واحد من حدود
المتناهية التى تفرض فى المسافة كان يقتضى ذلك صور غير متناهية وان كان يحتمل

بعضها دون بعض كان مرجحا بلا مرجح مع انه يقتضي ذلك جواز صدور الحركة على كل
المسافة كما جاز على بعضها من غير قصد الى شيء من اجزائها وايضا كيف تتصل ح
التخيلات والارادات ووجه عدم الورود ظاهر مما ذكرنا ولا حاجة لذلك الايراد الى
ما ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلاهما مبتنيين
على توهم وجود الحركة بمعنى القطع وهو باطل كما سيأتي على الموجود في الخارج وانما هو الحركة
بمعنى التوسط وهي امر واحد شخصي غير منقسم بانقسام المسافة بل باق من مبدء المسافة الى
منتهاها فيكفي في تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى
تخيل الحدود المفروضة فيها وقوة القصد اليها بخصوصها فصدور الحركة لا يرد نقضا على القاعدة
المذكورة لان كل فعل اختياري يحتاج الى تصور وارادة حين شروعه هذا محصل كلامه وذلك
لانه لا ابهام في شيء من هذه على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بل وجودها في نفس
الامر يكفي لذلك فان الموجود في نفس الامر لا بد ان يمتد على الامتداد المتحرك بالاختيار
في مسافة يقصد غالبا الى اصدار هذا المسمى في الخيال المنسبق بالحركة بمعنى القطع فان
ذلك اظهر المتعينين المعلوم لكل احد والحركة بمعنى التوسط لا فهما الا الخواص وايضا
الحركة التوسطية ان كان امرا واحدا شخصيا لكن يختلف نسبتها الى اجزاء المسافة و
لا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت وحده امر مختلف النسبة صرح بذلك الشيخ في الشفاء في
فصل في ان المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل بل نفس حيث قال ومحال انه
لا يجوز ان يكون مبدء الحركة القريب قوة عقلية صرفة لا يتغير ولا يتخيل الجزئيات البتة و
كما ناحد اشرنا الى حل مما يتعين عليه معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذ لو
ان الحركة بمعنى متجدد التسبب وكل شطر منه محض تسبب وانه لاثبات له ولا يجوز ان

يكون

يكون في معنى ثابت البتة وحده فان كان في معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من التبدل الا ان
انتهى ولا شك ان تخيل المسافة اجمالا امر ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة بل لا بد من امر غير
ثابت وهو الذي ذكر تا من الخطورات التدريجية ومنها انه يشترط في صدق التاثير على
الفاعل المعارن للمادة كما لصورة التأثير بالمواد والاعراض الحالة في الاجسام
لوضع الى وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تاثيره يتوقف على وجوده ووجوده يحتاج
الى الوضع فكذا ما يترتب عليه وجوده ولذلك كانت النار لا تسخن الا شيئا فشيئا اتفق على ما كان
ملاقيا لمادتها اولا له وضع خاص بالحواس الباطنة كذا الشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان
مقابلا لها اما غير ذلك مما لا يضيء منه الا مثله وذلك لضعف الموجود الوضعي في
الوجود والتاثير حيث لا يصل اثره الا الى موجود آخر بينه وبينه قرب خاص ووضع
مخصوص ولا يتوقف ان يبدع موجودا او يؤثر في اي موجود كان بخلاف الموجود المجرد فانه
لقوته قد يبدع موجودا ولا يتوقف تاثيره على ان يكون هناك موجود آخر من مادة
او موضوع ليقع اثره عليه واذا اثر في موجود آخر لا يتوقف تاثيره فيه على ان يكون
ذلك الموجود الآخر غير ذي وضع مثله كما يتوقف تاثير ذي الوضع في غيره على كون
ذلك الغير ذا وضع مثله فلا يرد انه كان الحادث متاثرا عن المجرد بلا وضع بينهما لم لا يجوز
ان يكون متاثرا في المجرد بلا وضع بينهما واي فرق في ذلك بين التاثير والتاثر وذلك لان
الفرق انما هو للقوة والضعف في الوجود والتاثير كما عرفت واما تاثر النفس الناطقة عما
ترسم في قواها المخيلة والمتوهمة فالظاهر هو كونها متعلقة بالاجسام ومحتاجة اليها نوعا ما الا ترى
اعني الاحتياج في الفعل والتاثير فلا استحالة ايضا في تاثرها عنها بوجه ما قال الامام في
المباحث المشرقية كل قوة تقتضي امرا او فعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين

حتى يكون تأثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تأثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما كان اقرب من
ذلك المحل كان اولى بالقبول وذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها في جسم مترتبا على
تأثيرها في جسم آخر مثال الاول القوة الغاذية فانها لما كانت حالة في جسم معين كان حصول
المغذوة من تلك القوة اولا في ذلك المحل وبواسطته في سائر المحال ويكون كل ما كان قربه الى ذلك
المحل اكثر كان وصول المغذوة اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرفان انها بذلك الجسم المعين
زمانا صحيحا جاز وان تعدى الى ذلك الجسم مثل القوة الغاذية واما لا صحيحا جاز فاعليتها الى ذلك
الجسم مثل المتوسط وعنده ذلك يقول تلك القوة انما تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع و
نعني بذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب ما استحال ان يصدر الاثر عنها فيه واما القوة التي لا
يتوقف تأثيرها في فعلها الا بما كون ذلك الفعل محكما بالحدوث في ذاته ويكون اضافته غير
مختصة بشيء من الاجسام فيجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من الاجسام لان ذاتها
ولان فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه غير جسمانية بل مجردة مفارقة
عند هذا يتحقق بطلان القوة تمنع ان يكون تأثيرها في وجود المجردات لان القرب والبعد
مع ما لا حيز له ولا مكان محال واثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود
الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الاجسام وعند هذا يبطل
من يقول كما ان الجسماني لا نسبة له الى المجردات بالقرب والبعد كذلك المجرد لا نسبة له الى
الجسماني بالقرب والبعد فوصف ليس لا نسبة وجود الاجسام الى المجردات فانا نقول
ان مؤثرية المجرد تتحقق في تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق ذلك الامكان خاص
الاثر عنه فانا مؤثرية القوى الجسمانية فلا يتحقق فيها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون
محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال انتهى كلامه ولا عتبار عليه

واعلم انه انما قال المصنف وشرط في صدق التأثير على المقارن الوضع ليبين انه
يكفي ان يقول وشرط في تأثير المقارن الوضع لان غرضه ليس مقصورا على بيان اشتراط
تأثير المقارن بالوضع فقط بل ان يجعل ذلك قانونا يعرف به تأثير المقارن عن تأثير
المجرد فانه كثيرا ما يشتبه حيث يحكم باستناد الآثار الى المجرد والمقارن بحسب اللفظ كما في
الآثار الصادرة عن الانسان لاشتمالها على المبدإ المجرد والمبادئ المقارنة وكما
في الآثار الصادرة عن الطبايع وغيرها من الممكنات حيث اشتبهت على الاشاعرة فرفعوا
استنادها جميعا الى الواجب الوجود من غير واسطة حتى تسخين النار وتبريد الماء
الى غير ذلك فبذلك القانون يظهر ان كل مقارن يكون بتوسط وضع خاص بين ما هو
محل التأثير بحسب اللفظ وبين المتأثر فانما هو من المقارن لذلك المحل لا من المجرد و
كل تأثير لا يكون بتوسط الوضع فهو من المجرد لا من المقارن فصدق التأثير على المقارن
اي ان يصدق على المقارن انه المؤثر مشروط بالوضع بمعنى انه لولا توسط الوضع
بين محل المقارن والذي يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق على ذلك المقارن انه
مؤثر وذلك الاثر هذا وانهما ان الفاعل والمؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان يكون
آثاره متناهية والباقي اشارة بقوله والمتناهي عطف على الوضع اي وشرط في صدق
التأثير على المقارن المتناهي ذلك قانون آخر لكل مقارن يظن كونه مؤثرا مخصوص
فانه ربما يكون اثره ذلك متناهيا لم يصدق عليه ولم يحكم بانه مؤثر ذلك الاثر ولو علم كون
اثره ذلك غير متناه يجزم بان ذلك القانون المظنون كونه مؤثرا ليس مؤثر ذلك الاثر
بل الغير المتناهي بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المقارن وذلك لوجوب كون تأثير المقارن
متناهيا كما يستدل عليه ومن اجل عدم الضبط لما ذكرنا من ان القانون ليس كثيرا واقع

بهذا العطف فقال المحقق الشريف واللفظ في هذا العطف توقف تأثير القوة الجسمانية
على التناهي كتوقفه على الوضع لكن اللفظ كما هو المفهوم من كلامهم لم التأثير متوقف على
الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط وما
قال غيره غير ذلك مما لا حدوى له ثم ان المصنف قال في شرح الاشارات النهاية والا
نهاية من الاعراض الذاتية التي يعتري الكم لذاته ويعتري كل ما له او لشيء يتعلق به كمية
بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه وتناهيها ما
يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا
تناهيه في الازدياد لا نهاية المقادير اعني تزايده الاتصال فقد يمكن فرض لا تناهيه
في الانقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم
او عدد كالفعل فرض النهاية والا نهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار
او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فرض النهاية
والا نهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار
يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصاله زمانه او مع فرض الانفصال في العمل فيجب لا محالة
حيث يعتبر وحدة او كثرة ما لقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول الذي
يفرض صدور العمل واحد منها في ازمنة مختلفة كزمان يقطع سهام مسافة محدودة في
ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر وبحسب
هذا يكون ان تتبع عمل الغير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عملا منها
على الاتصال في ازمنة مختلفة كزمان يقطع سهام في الهواء وهو
لا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل وبحسب هذا ان تتبع عمل

عمل

غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة
بالعدد كزمان يختلف عدد رميها ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر واقوى
من التي يصدر عنها عدد اقل وبحسب هذا لا يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه
خلافا لاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة انتهى والى هذا اشار
ههنا بقوله بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص
بالعدد عدم التناهي عمم شأنه ان يكون متناهيا على المؤثر بالنظر الى اثاره ثم بعد تمهيد
ذلك شرع في الاستدلال على وجوب تناهي تأثير القوى الجسمانية بحسب المدة والعدة
واما بحسب الشدة فليس مقصودا بالظهور لبطلانه حيث يستلزم وقوع الحركة لا في زمان
وذلك اذا كان كل زمان يقع فيه الحركة تنقسم بالانصاف بالامكان الوقوعي بحيث يكون
القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا او ما لعدم فساده وذلك
اذا كان يجوز انتهاء زمان الحركة في القوة الى حيث لا يمكن بالامكان الوقوعي تنصيفه
وتجزئته وبالامكان كل قوة جسمانية نفرض تحريكها الجسم فتحركها ذلك اما بالقسر او بالطبع
لانه لا يخلو ذلك عن ان يكون محلا لتلك القوة او لا فان كان محلا لها فتحركها له بالطبع
وان كان لا بالقسر او الاستدلال على وجوب كل منهما عليحدة فقال في الاستدلال
على القوة القسرية لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدا يتساوى
مقابله وتحريره على ما قرره في شرح الاشارات هو ان الجسم لا يمكن ان يكون الا
متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوة جسمانية اقطع من مبدا مفروض
حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب القوة في القوة فان غير المتناهي
لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك حرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول

في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة مثلا وذلك المبدأ المفروض فيجب ليحرك الثاني
اكثر مثلا من الاول وذلك لان القسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعة المحالفة لطبيعة القاسر
من حيث هو قاسر ولا شك ليس طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر
لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم
اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يحرك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم ولما كان مبدأ المحرك واحدا
بالفرض وجب ليتبع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وذلك
المنفصلان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه
هذا خلف فاذن هذا الفرض محال لانه يلزم منه انتهاء تاثير القوة التي فرض تاثيرها غير متناه
قوله مقابلا الى مقابل المبدأ اي الجانب الذي فرض غير متناه ثم قال في الاستدلال على
تناهي القوة الطبيعية والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل متساوي الصغير والكبير في القبول فاذا
تحركا مع اتحاد المبدأ يلزم التناهي وتقريره بعد ما مر من وجوب تناهي الابعاد مسندة على تعيد
مقدمات الاولى ان الجسم من حيث هو جسم تام يمكن متصفا بتحريك ولا يمتنع عنه بل كان
قوة محركة فاذن كبيره وصغيره اذا فرضا محركين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول
التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم تاما ممتنعا عنه هذا خلف والمقدمة الثانية ان القوة الجسمانية المتناهية
بالطبيعة اذا حركت جسما ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة
طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في
المقدمة الاولى بل ان تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها كما يأتي ومن
مهما يتبين ان التفاوت كما كان في نفس حركات التحريك بسبب القوابل لا غير فهو
في الطبيعة بحسب القوابل لا غير الثالثة ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف

محالها

محالها المختلفة بالصغر والكبر وسيأتي بيانه لكونها حالة فيما يتحرك بها وهذه المقدمات قررها
الشيخ في الاشارات وشرحها المصنف كما ذكرناه ثم نقول مطابقا للاشارات وشرحه لا يجوز ان
يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى
من قوة بعض قواه وقد مر في المقدمة الثالثة ليس زيادة جسم في المقدار تؤثر في منع التحريك
حتى يكون نسبة المحركين والمحركين واحدة فانه لو كانت المعاوقة في الكبير اكثر منها في الصغير
كانت نسبة المحركين والمحركين واحدة كذلك بعينه لما مر في المقدمة الاولى بل المحركان في
حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان لما استبان في المقدمة الثانية من كون التفاوت بسبب القوابل
لا بسبب القوابل فلو حرك كل القوة كل الجسم الذي هو محله وبعض القوة بعض الجسم الذي
هو محله من مبدأ مفروض كل منها حركات بغير نهاية بحسب ان تتبع التفاوت الواجب بينهما في
الجانب الذي فرضناه غير متناه فيلزم تناهي الاقل ويلزم منه تناهي الاكثر ايضا لكون التفاوت
بينهما بقدر متناه وان لم تحرك كل منها حركات بغير نهاية بل كانت حركات البعض متناهية
فذلك ايضا كما لا يخفى واعلم ان المصنف في الدليل الاول يوقع التفاوت في الجانب
المقابل ولم يشر الى وجوب تناهي الاكثر وفي الدليل الثاني اشار الى ذلك بقوله ويلزم
التناهي واقتداء بالشيخ في الاشارات حيث فعل ذلك ووجه المصنف ذلك في شرحه
بان وقوع التفاوت في الجانب ووجوب حركات الاقل كان حاصلا في الحجة السابقة
لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن في الحجة
الثانية لان القوة المحركة ههنا ليست بواحدة بل انما تلزم المحال مهما من حيث اقتضاء
تناهي حركات الاصغر تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين هذا
ثم ان المصنف قال في شرح الاشارات ان البرهان الاول ربما اخذ مما استعمله الشيخ

فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون
تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير
متناهية مطلقا هف فان القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية
يمتنع ان يكون مباشرة للتحريك الا اجسام بالقسر والشيخ خصه بالقوى الجسمانية لان
غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية وان البرهان الثاني اخص
تناولا مما يجب لانه لم يتم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في
جسم لا معاونة فيه منقسم بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية
المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى الغير متشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع
الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس
الناطقة والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلو عن معاونات تختلف طبايع بسايطها والغلبة
اكثر ملك النفوس محالا ينقسم بانقسام محالها لكون ملك المحال اجساما الا انه لما كان
المقصل ههنا بيان امتناع كون الشعور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدا للتحريكات الغير
المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده هذا ثم ان في هذا المقام
اعتراضا مشهورا اورده الامام على الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين
بالسرعة والبطؤ فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب المصنف عنه بان المراد بالقوة المذكورة
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة واعترض عليه العلامة
الحلي قدس سره في شرحه على التجريد بان اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع
التفاوت بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض قد تقوى بالقول بقوة هذا الاعتراض
قال الشارح القديم والجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب

يقتضيا ل

القوة

العدة او المدة وهو يلزم انقطاع احدهما وقال المحقق الشريف وذلك انه اذا وقع
التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا يقع الا و ل
يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت
في المدة وتوضيحه ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة او العدة واللازم منه ان يتفاوت
الحركتان في المقابل للبعد المفروض في المدة والعدة لا مجرد التفاوت في السرعة و
البطؤ فاذا فرضنا قوة جسمانية غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر في زمان غير متناه و
فرضنا انها حركت جسما اصغر بذلك التحريك وصرف لم يكن زمان حركته غير متناه لكن هذا
الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان معاونة اقل مع تساوي التحريكين
فانه اذا كان مدة حركات الاكثر غير متناهية وحركت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان
اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية مع ان عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان
يكون اكثر انتهى وهذا كلام حق فلا يرد عليه ما اورده الشارح اللوشكي من ان كل مدة فهو
امر متصل في صدقه لا جزء له بالفعل فاذا اجرى الى اجزاء بالفعل كون تلك الاجزاء متناهية
وذلك انه قابل للتفاوتات غير متناهية فنقول انه لا يتم عند من قال بما قاله السيد المدقق
من ان ما ذكره انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية لوجوب تساوي جميع
مقادير تلك الاجزاء مقدارا منقسما اليها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء الغير المتناهية
بالعدد غير متناه لان قسم المتناهي الى المتناهي مرات غير متناهية مستلزم للامتناهي الكثرة قول
هذا اعني ما ذكره في التوضيح هو بعينه معنى كلام المصنف والجواب الاول انه على ما ذكره في
التوضيح يصير حديث الشدة كغيره محضا لا دخل له في اطويلية مدة حركة الاصغر فكلام المصنف
هو ان الكلام انما هو في عدم التناهي بحسب المدة او العدة فاذا فرض ان القسرية حركت

جسما اكبر في زمان ما في مدة غير متناهية مثلا وحركت بهذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة
جسما اصغر يجب ان يكون التفاوت بينهما في المدة في الجانب المقابل للمبدا اعني جانب عدم
التناهي فوقوع التفاوت في الشدة لا دخل له في ذلك اذ ليس الكلام فيها فليتدبر جدا و
ليتعجب منهم هؤلاء المهرة كيف غفلوا عن ذلك ومن ههنا يظهر انه قاع ما قيل على اصل الدليل
من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن اسرع من حركة
عدد من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وذلك لانه ليس هناك امر شديد على وقوع التفاوت
في جانب عدم التناهي لكون كل واحدة من الحركتين صادرة عن قوة اخرى فجاز وقوع عدة
من احدهما بازاء واحدة من الاخرى بخلاف ما نحن فيه فان فيه بعد ذلك الاعتبار اعني
اعتبار وقوع عدة بازاء واحدة لابد منه ووقوع التفاوت فيكون لا محالة في جانب الا تناهي
واما الاعتراض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية اريه لا تكون محركا تا مبدا فلا يمكن
التفاوت بين المبدا ين فاجيب عنه بان فرض المبدا الواحد للحركتين بان تعتبر امر نقطة واحدة
منه او وساطة المسافة كاف في اثبات المطلوب ولا اضافة في الحركة وان لم يكن للحركة بداية
واجيب ايضا بانا نعلم بالضرورة انا كان ما قوة قطع مسافة ما من اولها الى اخرها كان في
قوته عكس ذلك اى قطعها من اخرها الى اولها فالذي في قوة الحركة التي لا ابتداء لها الى حد
معين كان في قوة الحركة من ذلك الحد المعين الى ما لا نهاية له لكن الاول لازم بقطع البيان
المذكور فبطل الملزوم ايضا واما النقض بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها غير مستندة
الى قوى جسمانية لها اذ الحركات جزئية اذ التعقل الكلي غير كاف في جزئيات الحركة كما مر
فاجيب عنه بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المفارقة
في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا في تاثير القوى الحالة في الاجسام ثم ان

الامام

الامام اورد على الشيخ ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازدياد ما
كل يوم على تناهيها اراد الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات
لم يكن بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها فلقائل ان يرد عليه ايضا
بمثله ويقول عليهم بعينه بان القول ليس للحوادث التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في
وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وللمتاخرين ههنا كلام دقيق
هذا السوال فاجاب بان المحكوم عليها ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى
حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اعظم من كونها قوية على تحريك
الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وللسائل ان يعود فيقول
انتم انما استدللتم على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت
في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال انتهى كلام الامام وينقل المحقق الشريف عن بعض الفضلا
ان هذا السهو وقع من الامام لان الاستدلال بالعكس فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل
اضعف منها على تحريك الجزء لان طبيعة المقسور عليه في تحريك القوى كلما كان المقاوم
اقوى كانت القوى على تحريكه اضعف بالضرورة فلما تفاوتت القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء
لزم التفاوت في الحركات التي لا يتناهى فتعد استدل بتناهي القوة على تفاوت الافعال
وهو العكس كما توهمه **المسئلة الثالثة** في الاشارة الى بعض احوال العلة المادية والصورية
اعلم ان الهيولى الاولى القابلة للصور يقال لها المادة ايضا وان الصورة الحالة فيها الموجبة
لها يقال لها الصورة فلفظة المادة مشتركة بين الهيولى والعلة المادية اعني الجزء المادي وكذا
لفظة الصورة مشتركة بين الحال المقوم للهيولى وبين العلة الصورية اعني الجزء الصوري وقد
صرحوا بان الهيولى مادة وقابل بالقياس الى الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى المجموع

من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة بالقياس الى المادة نفسها وعلة صورية بالقياس
الى المركب والى هذا اشار بقوله والمحل المتقوم بالحال اى المحل الذى يحتاج فى وجوده و
وتحصله الى ما يحل فيه اشارة الى الهيولى الاولى فانها لكونها فى حد ذاتها قوة محضة وابهاما
صرفا لان فعليتها ليس الا انها قوة ومستعدة لكل شىء على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان توجد
وحدها لان المبهم على اطلاقه لا يقبل الوجود بل يحتاج ان تحل فيها الصورة فتصير بها متحصلة
قابلة للوجود فان قيل احتياج الشىء فى وجوده الى ما يحل فيه قطعا لان الشىء ما لم يتشخص
موجود لا يمكن حلول شىء فيه فان وجود الذات فى نفسها متقدم على احوالها التى من
جملتها حلول شىء آخر فيها لا يقال المحتاج اليه هو الحال وطبيعته وما يحتاج الى المحل هو الحال
المتعين فلا محذور لانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا عين وجود المتعين فقبل وجود المتعين
لا وجود لها فلا يتصور احتياج وجود المحل الى فى وجودها فلنا الحال على قسمين قسم يحتاج
فى وجوده الى محله فلا يمكن احتياج المحل اليه فى الوجود قطعا وذلك الحال هو العرض وقسم
لا يحتاج الى محله فى وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها متحيزة بذاتها
بذاتها مستغنية فى وجودها عن الهيولى وانما يحتاج اليها فى قبول ما يلزمها من الانقسام والا
وشل هذا الحال يجوز احتياج المحل اليه فى وجوده ولا محذور فالحال له اى للحال وبالقياس اليه
وبالمادة اى علة مادية للمركب من المحل والحال وبالقياس اليه وهو له اى قبول المحل المذكور
اى قابليته واستعداده للحال ذاتى فلا ينفك عنه بل هو عين ذاته كما نقلناه عن الشيخ ولما
استشعر انه يمكن ههنا ان يقال ان المادة قد تكون قابلة لشىء وغير قابلة لآخر مع
تصير قابلة لذلك الآخر فتعدم عنها صورتها الاولى ويوجد صورتها الثانى وما يوجد بعد العدم ويعدم
بعد العدم كيف يكون ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا اشار الى الجواب عنه بقوله وقد تحصل

مطلق

للطبيعة

منفصل

الان

في مرتبة واحدة لان كلا منهما ان استقل في تقويمها استغنى عن الآخر والا فالمجموع متقوم
بواحد وصورة واحدة وانما تغايرا في مرتبة واحدة لان الصورة النوعية ايضا متقومة
للهيولى لكن بعد تقويم الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور المتفرعة على ثبوت الهيولى
وكونها المصححة لها على سبيل الحكاية وبمعنى انه على تقدير ثبوتها وعند القائلين بها يكون
الحال هكذا خلافا لما فاتا بينه وبين ما سيأتي من نفيه للهيولى في هذا الكتاب **المسألة**
السادسة في احوال الغاية قال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الغاية فهي المعنى الذي
لاجله تحصل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل محرك يصدر
عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة
وربما كان بالظن فانه اما ان يكون كذلك او يظن به ذلك طنا وقال في الالهيات
ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء ما بين لها وقال ايضا واما الغاية
فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته فيما سلف وقد تكون الغاية في بعض الاشياء في
نفس الفاعل كالفرح بالغلبة وقد تكون الغاية في بعض الاشياء في شيء غير الفاعل وذلك
تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي تصدر عن رؤية او طبيعة وتارة في شيء
ثالث كمن يفعل شيأ ليرضى به فلان يكون رضاء فلان غاية خارجة عن الفاعل و
القابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى ومن الغايات الشبيه بالشيء
والمشبه بما هو خير حيث هو مشتاق اليه غاية والتشبه بنفسه ايضا غاية انتهى نظير هذا
من تضاعيف ما نقلنا ان الغاية يجب ان يكون مما يتأدى اليه فعل الفاعل فيكون متميزة
عن فعل الفاعل ومتأخرة عنه ومع ذلك فكونها علة له ومتقدمة عليه يحتاج الى بيان
وهو ان معنى كون غاية الشيء علة له هو ان ذلك الشيء يتصور في وجوده العيني الى

وجوده

وجوده العقلي بوساطة ان يحتاج الى علة فاعلية لامحالة وهي مع كونها علة يحتاج
الى صورة الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية لم يفعل ولا يفعل ومن ههنا قالوا ان
الغاية بمعيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي بموجوديتها الخارجية معلول
للفاعل وبعبارة اخرى ليس الغاية بوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا كما
قيل معنى قولهم اول الفكر اخر العمل قال الشيخ في الطبيعيات الفاعل من جهة ما سبب للغاية ويجب
لا يكون ذلك والفاعل هو الذي يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة ما سبب للفاعل
ويجب ان يكون ذلك وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى
ان يكون فاعلا ثم قال والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لمهية الغاية في نفسها
ولكن علة لوجود مهية الغاية في الاعيان وفرق بين المهية والوجود فكما علية والغاية علة
لكون الفاعل فاعلا فهي علة لذلك كونه علة وليس الفاعل علة للفاعل في كونها علة والى
هذا اشار بقوله والغاية علة بسببيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها العيني للمعلول
وانما قال للمعلول لان وجود الغاية مترتب على وجود المعلولية معلولة للفاعل بالوساطة كما ان
المعلولية معلول لها بالوساطة فان قلت غاية الحركة قد تكون نهاية لها وقد لا تكون كلقاء الحبيب
على ما سيأتي عن قريب فليس كل غاية هي معلولة للمعلول كحبيب المحب لوجودات العيني قلت لقاء
الحبيب مثلا وان لم يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية فهو معلول للحركة بالعرض
لا بالذات فليتدبر فان قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هي ذاته تعالى وظاهر انها
لا يترتب على وجود المعلول واجيب بانهم انما قالوا ان الغاية معلولة عن فعل الله تعالى مطلقا
لان الفاعل الذي يفعل لغاية يكون غير تام من وجهين الاول من حيث ان يتصور وجود تلك
الغاية فلا بد ليكون وجودها اولى به والا لم يكن غاية له اصلا فيكون مستكملا بذلك

الوجوه مستفيدا من تلك الاولوية والثاني من حيث انه يتم بمهية تلك الغاية فاعلية فيكون
هو نا قصا في فاعلية ولما كان تاما بذاته لا يطرق اليه انفصال اصلا فاذن لا غاية لفعله
اصلا بل هو فاعل بذاته هذا ما ذكروه ومن ذلك يظهر ان قولهم انه لا غاية لفعله او انه غاية
للوجود كلها او ان غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه في الحقيقة نفي الغاية عن فعله
والاشارة الى ان ذاته بسبب فاعليته كما ان الغاية بسبب فاعليته الفاعل الذي يفعل لغاية
فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق على الغاية لانه غاية حقيقة كذا ذكره المحقق الشريف ولا يبعد
ان يحمل على الاشارة الى ذلك قوله وهي ثابتة لكل فاعل اي لكل فاعل يفعل بالقصد اي عليه
بالاختيار الزائد على الذات كما هو مصطلح الحكماء فان علت ليس افعال الله تعالى عندنا
معللة بالاغراض علت لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض علة فاعلية الله تعالى
فيفرقون بالغرض الحكم والمصالح التي يشتمل عليها الافعال مما يجده العقل ويكمل ويصير به
الفعل حسنا او صحيحا فهم في ذلك يوافقون الحكماء بحسب المعنى وان لم يطلق عند الحكماء لفظ
الغرض عليها بل هم يجعلون لفظي الغرض والغاية مترادفين بخلاف الاشاعرة فانهم يوافقون
الحكماء في هذه المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سياتي ذلك في الالهيات ان شاء الله العزيز والعلم
ان الحكماء اشتبه الكمل بحركة وفعل سواء كان ارادة او طبيعيا غاية والمراد بغرض هذا
الحكم بالارادات وما الحق فان في هذا المقام مشكوكا صعبة منها انه قد قيل انه لا يجب ان
يكون لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث وليس له غاية البتة او ليس له غاية هي خير
او غير مظنونة خيرا والشيخ في دفع هذه الشبهة يقال في الالهيات بهذه العبارة واما بيان
امر الغاية فيجب ليتعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدا قريب ومبدا بعيد فالمبدا القريب
هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدا الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية و

الا بعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او الفكر النطقي صور
ما حركت القوة الشوقية الى الاجماع حتى منها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما
كانت الصورة المرتسمة في نفس التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي ينتهي اليه المحركة و
ربما كانت مشابهة غير ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما ينتهي اليه المحركة او يدوم
عليه الحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة
في موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فيحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقا لا
نفس ما انتهى اليه بتحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه
صورة لغاية الصديق او فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يقدر مصادفته فيه فينتهي حركته
الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المشوق الاول الذي نزع
اليه بل معنى اخر لكن المشوق يتبعه ان يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت
بهذين القسمين وتبين لك بادنى تامل عن الغاية التي ينتهي اليها الحركة في كل حال
من حيث هي غاية حركة هي غاية حقيقة اولى للقوة الفاعلية للحركة التي في الاعضاء
وليس للقوة المحركة في الاعضاء غاية غيرها فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية
للقوة الشوقية بكل تخييلية كانت او فكرية ولا ايضا يجب دائما ان لا يكون بل ربما كان
وربما لم يكن قد تبين لك في القسمين اما الاول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما
الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضاء مبدا حركة لا محالة والقوة الشوقية
ايضا مبدا اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان يكون حركة نفسانية لا عن شوق الى شيء
الذي لا ينبعث اليه ابتغاء نفسانيا يكون شوق تخيلي لا محالة قد حصلت بعد ما لم يكن
فاذن كل حركة نفسانية يكون مبداها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدا ها

الذي عليه شوق والشوق كما علم في علم النفس تابع للتخيل او الفكر لا محالة فيكون المبدا
الاول تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادئ للحركة النفسانية منها واجبة باعيانها ومنها
غير واجبة باعيانها ضرورة والواجب ضرورة هي القوى المحركة في الاعضاء والقوة
الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا فكر او
فكر ولا تخيل وكل مبدا متحرك غاية لا محالة والمبدا الذي لا يبدا منه في الحركة الا ارادية
لا غاية لا بد منها والمبدا الاول الذي منه قد يوجد الحركة حالة غير غاية فان القوة
ان تطابق المبدا الاقرب وهو القوة المحركة والمبدآن اللذان بعده اعني الشوقية مع
التخيل او الشوقية مع الفكرة كانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك
غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف اعني ان لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة
المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اقرل
بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا قد اوضحنا ان المحركة الا ارادية
لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق الشيء واذا لم يكن ما المتحيل المحركة كان شيئا
آخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء يراد لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء
الحركة حتى نهاية ينتهي اليها الحركة او يحصل بعد انتهاء الحركة ويكون الشوق التخيلي او
الفكر كلاهما تابعا عليه فبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية ينتهي
اليها الحركة ويكون هي بعينها الغاية والمشوقة التخيلية ولا يكون المشوقة بحسب الفكرة
فهي التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدؤها شوق تخيلي غير
فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدا لحركة الشوق او التخيل مع طبيعة
او مزاج مثل النفس او حركة الجزء او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية واعنية

الى

هذا لو لم يكن
الفاعل المختار
ولذلك يختلف ذلك باختلاف

الى ذلك الفعل بلا روية وان كان التخيل وحده هو المبدا للشوق سمي ذلك الفعل
جزافا ولم يسم عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل النفس سمي ذلك الفعل قصدا
ضروريا او طبيعيا وان تخيل مع خلق او ملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان
الخلق انما تقرر باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة وان
كانت الغاية التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرل
التي بعدها وكانها الشوق وهي غاية الشوق يسمى ذلك الفعل باطلا فكل حاصل في
المكان الذي قدر فيه مصادف للصديق ولم يصادف هناك فسمي فعلا بالقياس
الى القوة المشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الثانية
واذا تقررت هذه المقدمات فقول القائل ليس العبث فعلا لا غاية البتة هو قول
كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية البتة هي خير او مظنونة خيرا
هو قول كاذب اما الاول فلان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن لا غاية ما
بالقياس الى ما هو مبدا حركة لا بالقياس الى ليس مبدا حركة والى الماشي الذي
وما مثل به في الشيك من اللعب بالحجر فمبدا حركة الترتيب هو القوة التي في الفضل
والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدؤه فكر البتة فليست فيه غاية فكرية وقد
حصلت فيه الغاية التي للشوق التخيلي والقوة المحركة فبين ان هذا الفعل بحسب
مبدائه المحرك منه الى غاية وانه انما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس مبدا المحرك
ولا يجب لنا ان نظن ان هذا يصدر لاجل شوق تخيلي البتة فان كل فعل نفساني كان
مبدا ما فكريا فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني وذلك مع تخيل ما والا ان ذلك
التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا والفكر لم يشعر به فليس

كان ؟

باطلا ؟

من غير ؟

كل من تخيل شيأ يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير الشعور بانه
قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية واما الثاني
فلان لانسياق هذا الشوق علة بلا محالة اما عادة واما غير عنه وارادة انتقال
الى هيئة اخرى واما حرص من اول الحركة والمحبة على ان يتجدد لها فعل تحريك او احساس
والعادة لذيذة والانتقال عن المحلول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب
القوة الحيوانية والتخيلية واللذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيوان بالحقيقة وهي المظنونة
خير الحسب الخير الانساني فاذ كان المبدأ المتخيل حيوانيا فيكون خيرا لا محالة خيرا تخيليا حيوانيا
فليس افق هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا الى بحسب الفعل ثم وراء
هذا علل تخصيص هيئة ودون هيئة من الحركات جزئية لا يضبط هذا كلام الشفا والى هذا
اشار المصنف بقوله واما القوة المحركة فغايتها الوصول الى المشتهى وانما قيد بالحيوانية
لان القوة المحركة الفلكية ليست غايتها الوصول الى المشتهى بل غايتها الدوام على الحركة
وهذا مراد الشيخ فيما مر من قوله او بدوام عليه الحركة وهو ان الوصول الى المشتهى قد يكون
غاية للقوة الشوقية ايضا كما مر في المثال الاول وقد لا يكون الوصول الى المشتهى غاية
للشوقية بل يكون لها اخرى مترتبة على الوصول الى المشتهى كما مر في المثال الثاني وحينئذ فان
لم يحصل الغاية التي هي للشوقية مع الوصول الى المشتهى فالمحركة باطلة بالقياس الى القوة
الشوقية حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس اليها والا اي ان حصلت فهو اي
ذلك المحركة والتذكير باعتبار الخبر ان كان مبدأ الشوق هو التفكر او عادة ان كان
هو التخيل مع خلق او ملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد مروري ان كان هو التخيل
مع طبيعة كالنفس او مع مزاج كحركة المريض او عيث وجراف ان كان المبدأ

هو التخيل

هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه فقط هذا العبث والجراف مرادفان
وهذا يخالف ما مر في كلام الشيخ فان كان هو الفعل الذي يكون غاية الحركة فيه غاية الشوق
التخيلي دون الفكري والجراف ما يكون امرا آخر غير غاية الحركة كذلك وصرح بان ذلك
الفعل يسمى خراقا ولم يسم عبثا والشارح يقيظر لذلك ولعله نظر في كلام الشيخ فانه ورد
الاقسام على ما يطابق كلام الشيخ الا انه لم ينسب ذلك الى الشيخ ولا الى غيره
ثم قال وبعض ما ذكرنا يخالف ما في المتن لكن الصحيح وقال المحشي الشريف بهذه
العبارة واعلم ان المذكور في المباحث المشرقية والملخص موافق لما في المتن ومن
ثمة قيل ان اراد الشارح ان اصطلح على ما ذكره فلا نزاع معه اذ لكل احد ان يصطلح
على ما يشاء وان اراد نقل اصطلاح آخرين فالامام اعرف بما فيه فما وجه جزمه بصحة
قوله دون غيره وقد ذكرنا في شرح الملخص تأييد كلام الشارح وهو ان الجراف لا يسمى
عبثا لكن الامام سماه في هذا الكتاب ايضا انتهى كلامه الشريف وهو موضع تعجب
وانما ورد على اثبات الغايات للطبيعيات انا بيان انتهائها لها فهو انما شاهد في
الامور الطبيعية من قواها وطبايعها محركات وتأثيرات متأدية الى امور مترتبة عليها
ترتب الغاية على ذي الغاية بحيث يحكم العقل حكما جازما بان ملك التحركات انما كانت
لاجل تلك الامور المتأدية هي عليها ولا نعني بالغاية الا ما لاجله الشيء كما مر وذلك
اعني تأدي تلك التحركات الى تلك الامور تأدي ذي الغاية الى الغاية جدا فتأمل
تأمل فيما حققناه لك فانه لا يتبين من حيثية البر الا البر ومن حيثية الشعير
الا الشعير ولا يلد من نطفة الانسان الا الانسان ومن نطفة الحمار غير الحمار
الى غير ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يتخلف الا لمانع وليس ذلك

الا لقوة موضوعة في حبة البر مثلا متوجهة تحريكا تا نحو حصول البر فيترتب عليها ذلك حيث
لا عاق عنه هذا هو بيان اثبات الغاية للطبيعة على سبيل الاجمال وسيظهر لك في تضاعيف
ما نورده من وجوه التشكيك بيانه على وجه التفصيل واما تقرير الشكل المورد عليه فهو انه
لا يمكن ان يكون لتحركات الطبيعة غاية بوجوه الاول لئلا الغاية يجب ان يكون بوجودها
الذهني علة لتلك الفاعل كما مر والطبيعة لا شعور لها فلا يكون للغاية وجود ذهني عندها
ولا رؤية لها فكيف ارتياد غاية دون غاية واختيارها والجواب عنه ان صور الغايات
في تحركات الطبيعة ووجودها الذهني انما هي عند مبدإ الجل واعني من الطبيعة وان
كانت هي مباشرة للتحريك لكونها مسخرة لمبدإ آخر هو قواها وصورة الغاية انما يجب ان
يكون عند الفاعل المباشر اذا لم يكن مسخرا لغيره واما اذا كان المبدإ الحقيقي هو غيره
على سبيل التسخير اياه فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه فانه قد جعل بحيث يؤدي
تحريكه الى غاية على ان تكون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب ان يكون على سبيل الشعور
النفساني بل يكفي ان يكون على سبيل الاقتضاء الجبلي وقد عرفت ان للطبيعة شوقا
جبليا طبيعيا تسخرها الى كمالاتها وغاياتها وهو الذي نعني بقولنا ان لها ان لم يكن
شعور نفساني بل صرح بذلك الشيخ في طبيعيات الشفا والى هذا اشار في الهيات الشفا
بقوله ويشبه ان تكون الامور الطبيعية صورها عند العلل المعدة للطبيعة نوع وعند
الطبيعة على طريق التسخير نوع انتهى واما الرؤية فقال الشيخ في طبيعيات الشفا في
جواب ذلك ان الرؤية ليست كجعل الفعل ذا غاية بل ليتعين بالفعل الذي يختار
من بين سائر افعال جايز اختيارها لكل واحد غاية بعينها فالرؤية لاجل تخصيص الفعل
لا لجعله ذا غاية ولو كانت النفس مستقلة عن الدواعي المختلفة والمنازعات المتضادة

المتضادة

الممارضات

لكان

لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير رؤية وان شئت ان تستظهر في هذا الباب
فتامل حال الصناعة فان الصناعة لا شك في انها لغاية واذا صارت ملكة لم يحج في
استعمالها الى الرؤية وصارت بحيث اذا احضرت الرؤية تعذرت وتبلد الماهر فيها
عن النفاذ فيما يزاوله كمن يكتب او يضرب بالعود فانه اذا اختبر وقي في اختيار حرف
حرف او نغمة نغمة واراد ان يقف على عدد ما يتبلد ويتعطل وانما يستمر على نهج واحد
فيما يفعله بلا رؤية في كل واحد واحد مما يستمر فيه وان كان ذلك ابتداء ذلك الفعل و
قصده انما وقع بالرؤية واما المبني على ذلك الاول والابتداء فلا يرى فيه وكذلك
حال اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد الى حك العضو المستحك من غير فكر و
لا رؤية ولا استحضار لصورة ما يفعل في الخيال واوضح من هذه القوة النباتية اذا
حركت عضوا ظاهرا اختيارا تحركه فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة بل انما تحرك بالحقيقة
العضل والوتر فتبعه تحريك ذلك العضو والنفس لا تشعر بتحريكها العضل مع ان ذلك
اختياري واول المنتهى فتدبر فيه جدا يتفتق لك انشاء الله والثاني ان التحريكات الطبيعية
لا تنتهي الى حد يقف عنده كما في الكون والفساد فانه لا غاية لها يقفان عندها لان لكل
كاين كائنا الى ما لا يتناهى والغاية يجب ان يقف عندها تحريك الفاعل وقد اجاب الشيخ
في الهيات الشفا بالفرق بين الغاية بالذات وبين الفرضي الذي هو احد الغايات ناظرا
قال والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية لذاتها والفرضي احد ثلثة امور اما امر لابد
منه في وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به واما
امر لابد منه في وجوده حتى يوجد الغاية لا على انه للغاية بل على انه لازم للعلة مثل انه لابد
من جسم او كم حتى يتم القطع به والحاسم لا يريد من جسم او كم لاجل كمه لكن لانه كان

علة

لانا نطلبه الذي لابد منه وما لابد منه وجوده لانا نطلب الغاية بنفسها مثل
ان العلة الغائية في امر التزويج التوكيد يتبعه حب الولد ويلزمه لان التزويج
كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض الضروري لا بالعرض الاتفاقي ثم قال فمتوال اما
اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية
الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا
الوجود وجودا ابديا تاما وكان هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل
كاين يلزمه ضرورة الفساد اعني الكائنات من الهيولى الجسمانية ولما امتنع في الشخص
استبقى بالنوع فالغرض الاول الذي هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا او غيرها
وشخص منتشر غير معين وهو العلة الغائية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا
الواحد لابد في حصوله بما قلنا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لانهاية
الاشخاص بالعدد غرضا على معنى الضروري في القسم الاول لا على انه غرض منتفي لانه لو
امكن ان يبقى الانسان دائما كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد والتكاثر
بالنسل على انه وان سلمنا ان الغرض لانهاية الاشخاص كان لانهاية الاشخاص
معنى غير معنى كل شخص والنهاية بلا نهاية شخص بعد شخص لا لانهاية بعد لانهاية ماذن
الغاية بالحقيقة ههنا موجودة وهي وجود شخص مشتر او متناهي الاشخاص ثم الشخص الذي
يؤدي الى شخص اخر الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية الطبيعة الكلية بل الطبيعة
الجزئية ماذن هي غاية للطبيعة الجزئية ما ليس غيريا بوجه غرضا وغاية لتلك الطبيعة
الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة التدبير بشخص الواحد
واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات كشيء واحد والمدبرة

الكلية

الكلية ما في الكون انتهى كلام الشيخ الثالث انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء
لما كانت التشويهات والزوائد والموت في الطبيعة البتة فان هذه الاحوال
ليست بمقصودة ولو كان ما ذكر الاسباب الى مسبباتها على الدوام او الاكثرية غاية
لكان جميع ما ذكرنا وغير ذلك كالهرم والذبول والفساد مما يأذن الطبيعة اليها
غايات للطبيعة وفساده ظاهر وقد اجاب الشيخ عن ذلك في طبيعيات الشفا بقوله
واما حديث التشويهات وما جرى مجراه فان بعضها هو نقص وقبيح وقصور عن
المجرى الطبيعي وبعضها زيادة وما كان نقصا وقبحا فهو عدم فعل لعصيان المادة
ونحن لم نقصر ان الطبيعة يمكنها ان تحرك كل مادة الى الغاية ولا صحتها ان الاعوام
افعالها غايات بل انما قصدنا ان افعالها في المواد الطبيعية المطيعة التي تأتي
لغايات وهذا لا يزاحم ذلك والموت والذبول هو لقصور الطبيعة البدنية عن الزام
المادة صورتها وحفظها اياها عليها بادخال بدل ما يتحلل ونظام الذبول ليس الصور
غير متأد الى غاية البتة فان انتظام الذبول مسببا عن الطبيعة الموكلة بالبدن وذلك
السبب هو الحرارة وسببها هو الطبيعة ولكن بالعرض ولكل منهما غاية فالحرارة
غايتها تحليل الرطوبة واعدامها فتشوق المادة اليه على النظام وذلك غاية والطبيعة
التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن كل مدد يأتي فان
الاستمداد منه اخيرا يتبع اقل من الاستمداد منه بدءا بالتحلل متدرجا في العلوم الجزئية حتى
يكون ذلك الاستمداد بالعرض مسببا لنظام الذبول ماذن الذبول من حيث هو
ذو نظام ومتوجه الى غاية فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن
لم نقصر ان كل حال للامور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا

ان كل طبيعة تفعل فعلا فانما تفعله لغاية لها وانما فعل غير ما فقد لا يكون لغاية لها
والموت والتحليل والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن
زيد فهو غاية واجبة في نظام الكل وقد اومانا الى ذلك فيما سلف وعلمك بحال
النفس سينبهك على غاية في الموت واجبة وغايات في نهاية الضعف واجبة و
اما الزيادات فهي ايضا كاينة لغاية اما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة
فضلا الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلا فيكون فعل الطبيعة
فيها لغاية وان كان المستدعى الى ذلك الغاية اتفاق سبب غير طبيعي انتهى الرابيولو
كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء فالسوال باق في ذلك الشيء نفسه وانه لم فعل في الطبيعة
على ما هو عليه وستمر المطالبة الى غير النهاية واجاب عنه الشيخ بانه ليس اذا كان للحركة
غاية وللفعل غاية وجب ان يكون لكل غاية غاية وان لا يقف المسئول عنه لم فان الغاية
في التحقيق يكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء يقصد لها وما يقصد لاجل شيء اخر فحري
ان يسئل عنه بالام المقتضي للجواب بالغاية واما ما يقصد لذاته فانه لا يليق به السوال عن
انه لم قصد ولهذا لا يقال لم طلبت الصحة ولم طلبت الخير ولم هربت عن المرض ولم نفرت
عن الشر ولو كانت الحركة والاتجاه يقتضي الغاية لانها موجودة اولانها غاية لكان واجب
ان يكون لكل غاية غاية لكنها تقتضي ذلك من حيث ان هناك زوال وتجدد صادر عن
سبب طبيعي وارادي الخامس انه لا يلزم ان ما يقتضي كونه مترتبا على فعل الطبيعة وما دل
الطبيعة اليه يكون من فعل الطبيعة ويكون للطبيعة فعل وما دل اليه بل ايما هو ميز ضرورة
المادة فان قولنا من الضرورة على ما ياتي اتفاقيا وحصول المادة بالاتفاق وتصورها
بصورها بالضرورة لا لغاية مثلا قالوا ان الشتاء لم يستحد لتقطع والاضراس خلقت

عريضة لتطحن بل اتفق ان حصلت هناك مادة لا تقبل الا هذه الصورة واتفقت ان
كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء وكذلك الحكم في سائر الامور الطبيعية
التي اتفقت لغرض ما وجه يقتضي المصلح فلم ينسب الى الاتفاق والى ضرورة المادة بل
ظن انها انما يصدر عن فاعل يفعل لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا ابدا وانما لا يختلف
وهذا كالمطر الذي نعلم بيقيننا انه كان لضرورة المادة لان الشمس اذا سخنت فصل البخار
الى الجو البارد وصار ماء ثقيلا فينزل ضرورة فاتفق ان نفع في مصالح فظن ان الامطار

بيدر فرعه ك

مقصودة في الطبيعة لتلك المصالح ولم يلتفت الى افسادها للبيادر واجاب عنه الشيخ
في طبيعيات الشفاء بقوله والذي يجب الان ان نقوله في هذا الباب ونعتقده هو انه
لا كثير منافاة الآن في ان الاتفاق موضوع في تكون الامور الطبيعية وذلك بالقياس الى
افرادها فانه ليس حصول هذه المدرة عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحفرة في هذه
البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم افرادا انما ولا امرا اكثريا لسنا
انه وما يجري مجراه اتفاقي ونجعل النطفة مثلا تكون السبب عن التربة باستداد المادة
من الارض والجنين عن النطفة باستداد المادة من الرحم بعد ذلك بالاتفاق فجنده ليس
بالاتفاق على امر ايوجبه الطبيعة وتستدعيه قوة وكذلك لسائر الاعضاء ايضا على قولهم ان المادة
التي للشاة لا يقبل الا هذه الصورة لكنا علمنا انه انما تحصل لهذه المادة هذه الصورة
لانها لا يقبل الا هذه الصورة بل حصلت هذه المادة لهذه الصورة لانها لا يقبل الا
هذه الصورة فانه ليس البيت انما ركب فيه الجوز وطفا الخشب لان الجوز اثقل والخشب
اخف بل هناك صنعة صانع لم يصح الا ان يكون نسب موادها ما يعطيها هذه النسبة
فحينئذ على هذه النسبة والتامل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان النعمة الواحدة

اذا سقطت فيا حبة برّ انبتت سنبلة برّ وحبة شعير انبتت سنبلة شعير ويستحيل
ان يقال ان الاجزاء الارضية والمائية يحرك بعضها بعضا وتتصرف في جوهر البرة و
بترتيبه فانه سيظهر ان تحركها عن موضوعها ليس بذاتها والحركات التي لذاتها معلومة
فيجب ان يكون تحركها انما هو لجذب قوى متمكنة في الحيات جاذبة باذن الله
تعالى ثم لا يخلو اما ان يكون في ملك البقعة اجزاء تصلح لتكون البر واخرى صالحة
لتكون الشعير او يكون الصالح لتكون البر صالحا لتكون الشعير فان كان الصالح
لها اجزاء واحدة فقط فقد سقطت الضرورة المنسوبة الى المادة ورجع الامر الى
الضرورة طارية على المادة من حصولها بملك الصورة وتحركها الى ملك الصورة
وانه دائما او في اكثر الامر معلل وذلك فقد بان ان ما كان كذلك فهو فعل يصدر
عن ذات الامر متوجها اليه (ا) دائم او اغلبيات واما اكثرى ضعيف وبهذا
مرادنا بالغاية في الامور الطبيعية وان كانت الاجزاء مختلفة غلب شبه ما بين القوة
التي في البرة وبين ملك المادة ما يجذب ملك المادة بعينها ويحركها الى غير مخصوص
في الدوام او الاكثر فهنالك يكسبها صورة ما فيكون البعض القوة التي في البرة
يحرك بعدها قوة المادة الى ملك الصورة من الجوهر والكيف والشكل و
الاين ولا يكون ذلك لضرورة المادة وان كان لابد من ان يكون المادة
على ملك الصفة لتشتمل الى ملك الصورة فليتضح لك ظباع المادة صالح لهذه
الصورة او غير قابلة لغيرها مثلا هل هذا ان يكون اشتمالها الى حيث
تكسب هذه الصورة بعد ما لم يكن لها ليس لضرورة فيها بل عن سبب آخر
يحركها اليه فيحصل لها ما هي صالحة لقبوله ولا يصلح لقبول غيره فبين من هذا كله

ان

ان تحريكات الطبيعة للمواد هي على سبيل قصد طبيعي منها الى حد محدود وان ذلك
مستمر على الدوام او على الاكثر وذلك بالتفسير بلفظ الغاية ثم الظاهر ليس الغايات
الصادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معارضة ولا معوقة كلها خيرات وكمالات
وانه اذا تأدت الى غاية ضارة كان ذلك الذي ليس منها دائما ولا الاكثر يا على في حال
تستفد النفس منها فيا سببا عارضا فيقال ما اذا اصاب هذا النيل حتى ذوى وما اذا اصاب
هذه المرآة حتى استطت واذا كان كذلك فالطبيعة تحرك لاجل الخيرية وليس هذا في
نشو الحيوان والنبات فقط بل وفي حركات الاجرام البسيطة وافعالها التي تصدر عنها
بالطبع فانها تنحو نحو غايات تتوجه اليها دائما ما لم يعق توجها على نظام محدود ولا
يخرج عنه الا بسبب معارض وكذلك الالهامات التي للانفس الحيوانية البهائية والناسية
والمدخرة فانها شبيهة الامور الطبيعية وهي الغايات انتهى كلام الشيخ وذلك جميع ما ذ
من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع الشكوك عنه واشار المصنف بقوله واشبهوا
للطبيعيات غايات [illegible] شبيهة البخت والاتفاق وتقرير ان ههنا امورا
اتفاقية لا سبب لها يادي ليكون هذه غاية له مترتبة عليه وذلك كمن يحفر بئرا في ا
لماء او بناء فيعثر فيها عاثر فلم يكن عالما بكونه فيها ولم يكن حافرا لاجل هذا العثور
على الكنز مما لا سبب له لا ارادي ولا طبيعي ولا قسري فانه ليس هناك فعل طبيعي
يمكن ان يكون سببا للعثور على الكنز ولا قسري وموظف والفعل الارادي الذي
هناك اعني الحفر لم يكن لاجل العثور بل لامر آخر والاسباب منحصرة في هذه الثلثة
فليس العثور على الكنز غاية لسبب من الاسباب بل هو امر اتفاقي وذلك من قبيل تعثر
شخص بئرا فيقع فيها فانه ليس لهذا الوقوع في البئر سبب من الاسباب ومثل هذين

الامرين كثيرة جدا بل اكثرها يجرى فى العالم من هذا القبيل فظهر انه لا يجب ان يكون لكل فعل
محدث سبب وان يكون كل ما يتجدد غاية لفعل وقال الشيخ فى طبيعيات الشفا ان حوادث
من الاوائل عظيمة الامر البخت والاتفاق جدا فقوله كذب فيقراطيس وشيعته جعلوا كون
العالم كائنا بالبخت والاتفاق وان يكون له صانع اصلا ورد وان مبادى الكل اجرام صغار
لا يتجزى الصغر بها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومتحركة فى خلاء غير متناه وان فيها
فى طبايعها جوهر متشاكل وبالشكالها يختلف واناتها واينية الحركة فى الخلاء فيتفق ان يتصادم
منها جملة فتجتمع على هيئة فيكون منه عالم وان فى الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية
بالعدد ومترتبة فى خلاء غير متناهية لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات و
النباتات كائنة لا بالبخت والاتفاق وفرقة اخرى كانباذ قلس ومن حورى مجراه لم تقدموا
على ان يجعلوا العالم كله كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادى
الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على نمط يصلح للبقاء و
التسلسل بقى وتسلسل وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يتسلسل وفرقة اخرى جعلوا الامور
الاتفاقية واقعة بلا سبب ولم يجوزوا ان يكون بلا علة لكنهم جعلوا نفس البخت والاتفاق
من الاسباب توجد بها الاشياء قالوا وان البخت سبب التهى مستورة عن نفوس اكثر الناس
العقول حتى ان بعض من يرى هذا الراى جعل البخت محل الشر الذى يفر اليه ويوالى الله
بعبادته وآخر فتحى له هيكل واتخذ ناسك صنم يتعبد على نحو ما يتعبد عليه الاصنام وبالجملة
طايفة انكرت ان يكون للبخت والاتفاق موقع فى العالم بل انكرت ان يكون لها معنى من
موجود وقالت انه من المحال ان نجد للاشياء اسبابا موجبة ونشاهدها منفعل عنه
وتقر انها عن ان يكون عللا ومرتبا ولها عللا مجهولة من البخت والاتفاق فان الخارج شيرا

وذو غرة على كثير من اهل العبادة القول بان البخت السعيد قد لحقه ولم يلحقه بناك البخت
الرديء بل كل من يخبر الا الذين يناله ومن يميل الى الرقى فى تغيير ما قضى عنه ويقول فلانا
لما خرج الى السوق ليتعبد فى دكان لحم عرض له قطع فقه فذلك من فعل البخت وليس لكل على
ذلك لانه قد يوجد فى مكان به غريم وله حسن بصر فيراه ويقال وليس وان كان غاية
فى خروجه غير هذه الغاية كيف ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للقطع بالغريم
فانه يجوز ان يكون لفعل واحد غايات مشتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يحمل
والمستعمل لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية فتعطل الاخرى بوضوح لا فى نفس الامر غاية
يصلح ان يقضيا غاية ويرتفض سواها اليس لو كان هذا الانسان شاعرا بكمان
الغريم هناك فخرج يريد قطعه بل يقال ان ذلك واقع منه بالبخت بل قيل لما عداه
انه بالبخت وبالاتفاق فمن ان يجعل احد الامور التى يودى اليها خروجه غاية يعرف
الخروج عن ان يكون فى نفسه سببا لما هو سببه وكيف يظن لمن له ذلك بتغير يجعل جاعل
وبهذا المذهب فى البطال الاتفاق اصلا اليس لشى لانه ليس اذا وجد لكل شى سبب لم يكن
للاتفاق وجود بل السبب الموجود للشى الذى لا يوجبه على الدوام والاكثر هو السبب الاتفاقى
نفسه من حيث هو كذلك وقولنا قد يكون لشى واحد غايات كثيرة مخالطة باشتراك اسم
الغاية فان الغاية يقال لما ينتهى اليه الشى كيف كان ويقال لما يقصد بالفعل والمراد ها
بالغاية ههنا هو هذا وقوله ان الجهل لا يغير الحال فى هذا الباب غير مسلم الا ترى ان الجهل
يجعل الامر فى احد هما اكثر وفى الاخر اقل فان الشاعر بجميع الغريم والخارج اليه يقطع
به من حيث هو كذلك فانه فى اكثر الاحوال يقطعه وغير الشاعر اذا خارج الى الوكان من
حيث هو كذلك فانه ليس يقطع بغريمه فانه وان كان الجهل المختلف يختلف له حكم الامر فى اكثر

وغير اكثرية فكذلك يختلف بحكم الامر في ذلك اتفاقي او غير اتفاقي بل الجواب والحق
عن شبهة الاتفاق ليس ان يقال ان الامور متناهية دائما ومتناهية في اكثر الامر
مثل ان النار في اكثر الامر تحرق الحطب اذ لا قائل بان الخارج من بيته الى السباحة في
اكثر الامر يصل اليه ومتناه ليس دائما ولا في اكثر الامر والامور الاكثرية اذا
كانت فكونها لا تخلو اما ان يكون عن اطراد وطبيعة اطرادية السبب اليها وحده او
لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج السبب الى شريك او شرط او زوال
مانع او لا يحتاج فان لم يكن يحتاج فكونها عن السبب ليس اولى من لا كونها اذ ليس فيه وجه
ولا مرجح ما يقارنه ما يرجح الكون على اللاكون فكون هذا الشيء عن الشيء ليس اولى من لا كونه
فلا يكون كائنا على الاكثر فانه لم يحتج الى ما يقارنه من الامور المذكورة تحقيقا لكثير يكون مطردا
بنفسه اليه الا ان يعوق عائق او تعارض معارض والمعارضة ما تختلف في الاقل ويكثر
من ذلك او ان اذا لم يعق عائق وسلمت طبيعته على السير الى ما نحوه فح يكون الفرق
بين الدوام والاكثري ان الدوام لا يعارضه معارض البتة وان الاكثري يعارضه ويتبع ذلك
ان الاكثري يشترط رفع المانع وازالة المعارض يكون دائما وذلك في الامور الطبيعية
ظاهر وفي الامور الارادية ايضا فان الارادة اذا صحت وتمت ووجدت الاعضاء
للحركة والطاعة ولم يقع سبب مانع او سبب ناقض للغريزة وكان المقصود ممكنا
ان لا يوصل اليه واذا كان الدوام من حيث هو دائم لا يحال انه كائن بالبخت فالا
يضا لا يحال انه كائن بالبخت فانه من جنسه وفي حكمه نعم اذا عورض فقد يصرف فرضا
قيل ان التعرف انه عن وجه كائن بالبخت وبالاتفاق وقد تقدم ما يكون بالتساوي وما
يكون على الاقل والاقل لا شك انه مما يحال انه كائن بالبخت والاتفاق واما ما

يكون

الموانات حسن المطاوعة
والموانعة تنافر

يكون بالتساوي فقال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الامر مشتبه فيه ودون مناقشي
الحشو بين قد شرطوا ان ما يكون بالبخت والاتفاق فانما يكون في الامور الجليلة
الكون عن اسبابها والذي نسلم لهم هذا المنهج يعني ارسطاطاليس لم يشترط
ذلك بل اشترط ليس لا يكون دائما ولا اكثريا وانما دعى المتأخرين الى ليس حصلوا
الاتفاق مطلقا بالامور الجليلة ودون المتساوية صورة المحال ودون الاراوية
فان هؤلاء المتأخرين يجوزون ان الاكل والاكل والمشي والماشية
هي من الامور المتساوية القصد عن مساويها فانه اذا مشى ماشي اوا كل آكل مادة
لم يحل انه اتفق ذلك وانما كان على الشرط المعلوم
وتبين بطلان قولهم بشيء يسير وهو ان الشيء الواحد قد يكون ليس اذا اعتبر
اكثريا بل واجبا وليس اذا اعتبر آخر متساويا بل الاتفاق اذا وجد شرطت فيه
شرائط واعتبرت احوال حاضرة واجبا بل ان الشرط ان الاعادة في كون الجنين
مختلفا عن المعروف منا الى الاصابع الخمس والقوة الالهية الخالقة في الاجسام ما
صادفت استعدادا ما في طبيعة الصورة مستحقة وهي اذا صادفت ذلك لم
يعطلا عنها فيجب هناك ان يتخلق اصبع زائدة فيكون هذا لسبب وان كان اعلى ما
نادرا بالقياس الى الطبيعة الكلية فليس اعلى ما نادرا بالقياس الى الاسباب التي ذكر
بل هو واجب ولعل الاستعفاء في البخت بين فان الشيء اذا لم يجب لم يوجد من
اسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان لم يوجد عنها وذكر بيان هذا واشباهه موقوف على
الفلسفة الاولى فاذا كان الامر على هذا فغير بعيد ان يكون طبيعة واحدة بالقياس الى
شيء اكثرية وبالقياس الى شيء آخر متساوية فان البعد بين الاكثري والمساوي اقرب

من الصبر ما بين الواجب الاتفاقي كالاكل والمشي اذ قيسا الى الارادة وفرضت
الارادة حاصلة خرجا عن حد الامكان المتساوي الى الاكثري واذ خرجا من ذلك
لم يصح البتة ان يقال انهما معا او كانا بالجبت واما اذا دام بعضا فالى الارادة
ينظر انتهى فتنبه فانه وقت يتساوى كون الاكل والاكون فيصح ان يقال دخلت عليه
فاتفق ان كان يأكل ذلك بالجبر لا يحتاج الى الدخول الا الى الارادة وكذلك حول القائل
صادفته واتفق ان كان يمشي وتنبه واتفق ان كان قاعدا فان هذا كله متعارف
مقبول مع ذلك صحيح وما يخيل اذ كان الكاين في نفسه غير متطلع ولا متوقع اويس
وانيا ولا اكثريا فصاح ان يقال للسبب المؤدي اليه انه اتفاق او بجبت وذلك اذ
كان من شانه ان يؤدي اليه وليس مؤديا اليه لا دايما ولا اكثريا واما اذا دام غير مؤديا
البتة ولا موجبا له مثل قعود فلان عند كسوف القمر فلا يقال ان قعود فلان اتفق ان كان
سببا للكسوف على يصح ان يقال اتفق ان كان معه فيكون القعود لا سببا للكسوف
بل سببا بالعرض للكون مع الكسوف وليس الكون مع الكسوف هو الكسوف وبالجملة اذ كان
الشي ليس من شانه ان يؤدي الى الشي البتة فليس سببا ولا اتفاقيا له وانما يكون سببا اتفاقيا
له اذ كان من شانه ان يؤدي اليه وليس مؤديا ولا في اكثر الامر حتى يوقف عما يجري عليه
حركات الكل وصح ان نزيد ونختار ان يصح ان يجعل غاية كما فعل الخارج الى السوق ان
الغرض في الطريق يصح ان يجعل غاية وكان في حاد عن حد التساوي والا فكلي لان الخروج
من المعارف محصول الغرض في طريق جهة مخرجه يؤدي في اكثر الامر الى مصادفته واما خروج
الغير العارف من حيث هو عارف فربما اتى وربما لم يؤد وانما يكون اتفاقيا بالقياس الى الخروج
لا بشرط زايد ويكون غير اتفاقي بالقياس الاضافة الى خروج بشرط زايد وبين من هذا ان

الاسباب

الاسباب الاتفاقية يكون من حيث يكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية لها
بالعرض فهي داخلة في تحليل الاسباب التي بالعرض فالاتفاق سبب من الامور
الطبيعية والارادية بالعرض ليس دايما لاكثريا والاكثر الاكثري وهو بالجملة يكون
من اجل شيء ليس له سبب اوجبه بالذات وقد تعرضه امور لا تحصى وليست بالاتفاق
مثل تخليط القدم على الارض عند الخروج الى اخذ الغريم فان ذلك وان لم
يقصد فضروري في المقصد لكن لقايل ان يقول انا ربما علمنا ان كذا كان بالاتفاق
وان كان الامر اكثريا كقول القايل ان فلانا قصدته فاتفق ان وجدته في
البيت ولا يمنعه عن هذا القول كون زيد في اكثر الامر في البيت والجواب ان هذا
القايل انما قال ذلك بحسب الامر في نفسه بل بحسب اعتقاده فيه فانه اذا كان
اعلى ظنه ان زيدا ينبغي ان يكون في البيت فلا يقول ان ذلك اتفق بل ان لم
يجده يقول ان ذلك اتفق ولكن انما يقول هذا اذا كان يتساوى عنده في نفسه
في ذلك الوقت وفي تلك الحال انه كائن في البيت او غير كائن فيكون ظنه في
ذلك الوقت كلا بالتساوي دون الاكثري والواجب وان كان بالقياس الى الوقت
المطلق اكثريا وقد يطلق في كثير من الامور الطبيعية النادرة الوجود مثل ان الذهب
اثبات على النار وزن او الياقوتة المجاورة للمعدن انه موجود
بالاتفاق لا اذا قيس الى الوجود المطلق بل اذا قيس الى السبب الفاعل له فكان
وجوده عنه اعلى وايا والسبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت انما صدر عنه ذلك
لعلة ولوجدان المادة الموافقة واذ كان كذلك فيصدر مثل هذا الفعل
عن ذاته دايما او في الاكثر صدورا طبيعيا انتهى كلام الشفاء والحاصل ان السبب

فنبه لما يكون

فتنبه له

قد يكون مستقلا في السببية بذاته غير محتاج الى غيره فاذا وجد غيره وجد بذاته وجب كونه مؤديا الى
المسبب وايجابا وقد يكون محتاجا الى شرائط وارتفاع موانع فاذا وجد غيره وجد بذاته وجب اما ان يكون
بحيث حصول تلك الشرائط وارتفاع الموانع معه وايجابا فيكون مؤديا اليه ايجابا وحتما
يكون قد يكون وقد لا يكون وجب اما ان يكون الحصول اكثر من اللاحصول او مساويا له او
اقل منه فيكون مؤديا اليه فقط فيقال للسبب المستقل بذاته والسبب الموجب الحصول مع
الشرائط والسبب الاكثري الحصول معها انها اسباب ذاتية ومسببا تها غايات ذاتية
وللسبب المساوي الحصول والاقل الحصول اذا نسب سببيته الى مجموع ذلك السبب والاحوال
الحاصلة معه على المساوي او الاقل عليه انه سبب ذاتي اليه ومسببه غاية ذاتية وادا نسب
الى نفس السبب وحده انه سبب اتفاقي ومسببه غاية اتفاقية فالخوف مثلا بالقياس الى العثور
على الكنز لو اعتبر مع كونه صادرا عن العارف يكون الكنز موضوعا شيئا اليه الخوف ومع
عدم مانع من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للعثور والعثور غاية ذاتية له ولو اعتبر مجردا
عما ذكر كان سببا اتفاقيا والعثور غاية اتفاقية للكنز الخوف المجرد عما ذكر لا بالنسبة الى غاية
ذاتية كالموت للماء او للبناء فاذا اتفق ان يكون هناك كنز مدفون يصير سببا للعثور عليه
بالعرض لا بالذات فظهر ان العثور على الكنز هناك لم يكن بملاحظة اصلا بل السبب بالعرض
وانه ليس ان العثور على الكنز هناك ليس غاية بسبب اصلا بل هو غاية بسبب بالعرض فالسبب
الاتفاقي سبب بالعرض وغايته غاية بالعرض فاندفعت الشبهة بالكلية وظهر ايضا
بطلان رأي من زعم ان العالم اتفاقي والكنز الصانع وذلك لان ما بالعرض مستند
لا محالة بما بالذات فتفطن وما قيل من قال ان الاتفاقي سبب الهي مستور فلا اراه بعيدا
غاية البعد وقد ذكرنا ما وليه في كتابنا المسمى بالكلمة الطيبة وكذا اشتبه الاتفاقيات الى

قوله

اشتبه

اشتبه الاسباب الاتفاقية غايات الاتفاقية والشاذة الى ما ذكر ما من الشبهة مع دفعها المسبب
الشاذ في اقسام قوله الفعل الاربع هنا ما قال والعلة مطلقا اي سواء كانت
فاعلية او مادية او صورية او غائية وقد يقال الفعل كل ما يقال له علة سواء كان مما يصدق
عليه التعريف المذكور اولا وذلك لان بعض الاقسام المذكورة ههنا لا يصدق عليه
التعريف المذكور كالعلة العرضية وهذا ليس بشيء لان العلة العرضية كما يقال انها علة
بالعرض يقال انها يصدر عنها الشر بالعرض وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ وطبيعيات
الشفا قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة فانما على البسيط كطباع البسايط والمركبة
ان يكون صدور الفعل عن عدة قوى او منبعثة النوع كمدة يحركون السفينة او منبعثة
النوع كالمجموع الكائن عن القوة الجاذبة والماسكة والهاضمة والمغيرة والصورة بالنسبة
الى الهيولى فالمادية البسيط كهيولى البسايط والمركبة كالعناصر للمركبات
والصورة البسيط كصور البسايط والمركبة كصور الموالید والغائية البسيط
كالشبع للاكل والمركبة كالجمال وقيل الفعل للبسيط والجزء وايضا اما بالقوة
او بالفعل فالفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة
اشتعالها فيه وبالفعل كالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه والمادة بالقوة
كالنطفة للجنين وبالفعل كبدن الانسان لصورته والصورة بالقوة كصورة
الانسان لبدن الجنين وبالفعل كصورة الانسان لبدن الانسان والغاية
بالقوة كلقاء الحبيب للمحب اليه حين يحرك وبالفعل كهو بعد انتهاء الحركة و
ايضا اما كلية او جزئية فالفاعل الكلي ما يكون غير موازر لما بازائه من
المعلول بل اعم كالطبيب لهذا العلاج والجزئي كهذا الطبيب لهذا العلاج

او كالطبيب للعلاج قال الشيخ واما الجزئي فاما العلة الشخصية للمعلول الشخصي او
العلة النوعية للمعلول النوعي مساوية في مرتبة العموم والخصوص ومثل مثالين
المذكورين وعلى هذا القياس فالمادة الكلية كالخشب لهذا الكرسي والجزئية
كهذا الخشب لهذا الكرسي والصورة الكلية كصورة الكرسي لخشب هذا او
الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشبة هذا الكرسي والغاية الكلية
كانتفاء زيد عن الظلم مطلقا وكمطلق الجلوس على هذا السرير والجزئية
كانتفاء زيد عن الظلم فلان وكهذا الجلوس على هذا السرير اما ذاتية او عرضية اي
بالذات او بالعرض اما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب او عالج والنار
اذا سخنت وهو ان يكون العلة مبدا للذات وذلك الفعل واخذت هي حيث
هي مبدا له والعلة الفاعلة بالعرض بخلاف ذلك وهو على اصناف منها ذلك ان يكون
الفاعل يفعل فعلا ويكون ذلك الفعل مزيلا لضد مانع فيتولد الضد الآخر فينسب اليه
فعل الضد الآخر مثل الشعوذ اذا برد بالسهال الصفراء او يكون الفاعل مزيلا لمانع
شيئا عن فعله الطبيعي وان لم يكن يوجب المنع ضدا مثل مزيل الدعامة عن هدف فانه
يحال هو بالهدف ومنها ان يكون الشيء الواحد معتبرا باعتبارات لانه ذو صفات
ويكون من حيث له واحدة منها مبدا بالذات لفعل فلا ينسب اليها بل الى بعض المقارنة لها
كما يقال ان الطبيب بين الى الموضع الذي للطبب هو بناء لا لانه طبيب
او يوخذ الموضع غير مقترن بتلك الصفة فيقال ان الانسان بنى من ذلك ان يكون الفاعل
بالطبع او الارادة متوجها الى غاية ما فيفعلها او لا يفعلها لكن يعرض معها غاية دون مثل
الخروج والماء عرض له ذلك لانه بدا ذات هبط فانتفى ان وقعت ثامة في محرة حالي عليها

يحال

بشيء

بشيء فشيئا وقد يحال للشيء انه فاعل بالعرض وان كان ذلك الشيء لم يفعل اصلا
الا انه ينبغي ان يكون في اكثر الامر يتبع حضوره امرا محمودا او محذورا يعرف بذلك
فيستحب قربه ان كان يتبعه امر محمود ويتجانب عنه او يستحب بعده ان كان يتبعه امر
محذور ويتخير منه ويطلب ان حضوره سبب لذلك الخير او الشر واما المادة بالذات
فهي التي لاجل نفسها يحال الشيء مثل الدهن للاشتعال واما التي بالعرض فهي اصناف
من ذلك ان يوخذ المادة مع صورة مضادة للصورة ويزول بحلولها فيوخذ مع الصورة
الزائلة مادة للصورة الحاصلة كما يحال ان الماء موضوع للتهوء والنطفة موضوعة
للانسان والنطفة ليست موضوعة بما هي نطفة لان النطفة يبطل عند كون الانسان
او يوخذ الموضوع مع صورة ليست واقعة في كون الموضوع موضوعا وان لم يكن ضدا
للصورة الاخرى المقصودة فيجعل موضوعا مثل قولنا ان الطبيب يعالج فانه ليس انما
يعالج من حيث هو طبيب ولكن من حيث هو عليل فالموضوع للعلاج هو العليل لا الطبيب
واما الصورة التي بالذات فكشكل الكرة للكرسي والتي بالعرض فمثل البياض والسواد
وربما كان نافعا في التي بالذات مثل صلابة الخشب بتولد شكل الكرسي وربما كانت الصورة
بالعرض بسبب المجاورة كحركة الساكن في السفينة فانه يحال للساكن في السفينة متحرك
بالعرض واما الغاية بالذات فهي التي نحوها الحركة الطبيعية او الارادية لاجل نفسها لا
غيرها مثل الصحة للدواء والغاية بالعرض على اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجل مثل
شرب الدواء لا لاجل شرب الدواء وشرب الدواء لاجل الصحة وهذا هو النافع
او المظنون نافعا والاول هو الخير او المظنون خيرا ومن ذلك ما يلزم الغاية فتحل لا
غاية التفوط وذلك لازم للغاية لا غاية بل الغاية هو كف الجوع واما ما يعرض الغاية

كل

فمثل المحال للرياضة فان الصفة قد يعرض لها المحال ولكن المحال هو المقصود بالرياضة ومن
ذلك ما يكون الحركة موجهة اليه فيعارضها هو مثل الشجة للحجر الهابط ومثل من يرمي
طيرا فيصيب انسانا وربما كانت الغاية الذاتية موجودة معا وربما لم يوجد كذا في الشيء
والضابط على ما قال المحقق الشريف في العلة الغرضية يقال باعتبارين احدهما اقتران الشيء
بما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسميا عليه
يسمى علة غرضية وثانيهما اقتران الشيء بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء
المقترن بالمعلول يسمى علة غرضية وايضا اما عامة او خاصة فالفاعل العام هو الذي
يشترك في الانفعال عنه اشياء كثيرة مثل الهواء المغير لاشياء كثيرة والخاص هو
الذي ينفعل عنه الواحد منه وحده شيء بعينه مثل الدواء الذي يداوي زيدا والمادة
العامة مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرهما والخاصة مثل الجسم للانسان مزاجا لصورته
والصورة العامة لا تفارق الكلية وهي مثل الجنس للخاصة والخاصة لا تفارق الجزئية مثل
حدالش او فصلا او خاصة والغاية العامة كاسهال الصفراء شرب الترنجبين والشرب
للتنفيح ايضا والخاصة مثل لقاء زيد صديقه فلانا كذا في الشفا وقوله وهي مثل الجنس
للخاصة الى الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصة كصورة الكرسي مطلقا التي هي
جنس لصورة هذا الكرسي وصورة ذلك الكرسي الى غير ذلك والفرق بين الصورة
العامة والفاعل العام مثلا هو كون الفاعل العام ايضا جنسا للفاعل الخاص فان
الهواء المغير مطلقا جنس لهذا الهواء المغير لهذا الشيء وذلك الهواء المغير لذلك
الشيء هو ان هذا الهواء كما انه مغير لهذا الشيء ويجوز ان يكون هو نفسه ايضا مغيرا
لذلك الشيء بخلاف صورة الكرسي فان صورة هذا الكرسي لا يجوز ان يكون بعينها

صورة

صورة لذلك الكرسي فليتدبر جدا وايضا اما قريبة او بعيدة فالفاعل القريب هو
الذي لا واسطة بينه وبين المفعول مثل الوتر المحرك للاعضاء والبعيد هو الذي
بينهما واسطة مثل النفس المحرك للاعضاء والمادة القريبة مثل الاعضاء للبدن و
البعيدة مثل الاخلاط او الاركان له والصورة القريبة مثل المربع للمربع والبعيدة
كذي الزاوية له والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وهذا
ايضا اما مشتركة او خاصة فالفاعل المشترك كنجار واحد لبيوت كثيرة والخاص
كنجار واحد لبيت واحد وكذا في سائر العلل وهذا اعني انقسام العلة الى المشتركة
والخاصة لم يغيره الشيخ واعلم ان الفرق بين العلة العامة والمشتركة ظاهر لكن لا
فرق بين الخاصة المقابلة للعامة على ما شرحناه والخاصة المقابلة للمشتركة فحيث فسر العامة
في كلام المصنف بما هو كالجنس الصناعي مثل الصانع الذي هو كالجنس للبناء والنجار و
غيرهما والخاصة المقابلة لها بما هو كالنوع مثل البناء كما علمت اشارة الى ان حيثية
بان تخصيص العموم بالجنس يخرج عموم النوع عن الاعتبار لكن اعتبار العموم يعني عن اعتبار
الاشتراك لان المشترك ايضا عام كذا في التاشير فالعامة مثل المشتركة ايضا فلا
حاجة الى اعتبار المشتركة عليحدة فما اعتبره الشيخ هو الصواب فليتدبر المسند الباقية
في احوال علل وقع فيها اشتباه فان العموم للحادث عدة من حيث هو حادث فيجب التطرق
الى كيف ذلك قال الشيخ في طبيعيات الشفا واما الجسم من حيث هو متغير او متحرك او
حادث كاين فان له زيادة على كونه متغيرا هو غير كونه متحركا والمفهوم من كونه
حادثا وكاينا هو غير المفهوم من كليهما جميعا فان المفهوم من كونه متغيرا انه كاين بصفة
حاصلة فبطلت وحصلت له صفة اخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحاد كانت

معدومة فوجبت فيمن انه لابد له من حيث هو متغير من ان يكون له امر قابل لما يتغير عنه
ولما يتغير اليه وصورة حاصلة وعدم لما كان مع الصورة الزائدة كالثوب الذي يسود
والبياض والسواد وقد كان السواد معدوما او كان البياض موجودا او المفهوم من كونه
مستكملا هو ان يكون له امر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه مثل الساكن يتحرك فانه
حين ما كان ساكنا لم يكن الا عالما للحركة التي هي موجودة له بالامكان والمتوقد ظلما
يحرك لم يزل منه الا العدم فقط ومثل اللوح الساذج كتب فيه والمستكمل لابد ان يكون
له ذات وصفات ناقصة وامر حصل فيه وعدم تمته فان العدم شرط في ان يكون الشيء
متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون مستكملا او متغيرا بل كان يكون
الكمال والصورة حاصلة له دائما فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون قبله عدم
حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الى ان يحصل بتغير او
استكمال فرفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير او مستكمل ورفع
المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم والعدم من هذا الوجه اقدم فهو مبدا ان كان كل
شيء لا بد من وجوده اي وجود كان ليوجد شيء آخر من غير العكس مبدا وان كان
ذلك لا يكفي في كون الشيء مبدا ولا يكون المبدا كل ما لا بد من وجوده لاجراي وجود
كان بل لا بد من وجوده مع الامر الذي هو له مبدا من غير تقدم ولا تاخر فليس العدم مبدا
ولا غاية لما في ان ما يتشوش في الشعيه فليستعمل بدل المبدا المحتاج اليه من غير العكاس
فنجد الفاعل للتغير والاستكمال وجود العدم ووجود الصورة كلما محتاجا اليه في ان يكون الجسم
متغيرا او مستكملا وهذا يصح لنا بادني تامل فالمفهوم من كون الجسم كائنا وحادثا فقط
يضطرنا الى اثبات امر حدث والى عدم سبق واما ان هذا الحادث وهذا الكائن هل

يحتاج ان يتقدم كونه وحدوثه وجود جوهر كان متقارنا للعدم الصورة الكائنة ثم مفارقة
ويبطل عنها العدم فهو امر ليس من لما غير قريب بيان ذلك بل يجب ليز نضعه للطبيعي
وصفا وتضعه بالاستقراء ويبرهن عليه في الفلسفة الاولى انتهى كلام السيد وظهر
منه ان كون عدم الحادث مبدا ومحتاجا اليه لوجوده انما هو بالذات وعلى الحقيقة
لا لمجرد مقارنته لما هو مبدا له اعني مادته عند الحكماء او فاعله عند المتكلمين
ومن في حاجة الحادث الى كل مادة عند الحكماء يكون من المبادي العرضية على
ما قال والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية اي لكونه متقارنا لما هو فاعل
له او مادة له كما عرفت وان كانا متقدمين على المعلول بالزمان يكون تقدم العدم
زمانيا لا محالة وفيه ايضا ان كون المقارنة لما يتقدم بالزمان على المعلول مصححة
لاطلاق العلة والمبدا بالعرض على المقارن غير ظاهر بل الظاهر منه كما لا يخفى
على المتامل والاولى على تقدير كونه مبدا بالعرض ليز يعلل بكونه علة لما هو مقارن
للمعلول اعني الحدوث فانه نسب الى موصوفه اعني وجود المعلول يكون علة له
بالعرض لكن فيه ايضا انهم انما عدوه من المبادي للحادث من حيث هو حادث لا من
حيث هو موجود كما مر في كلام الشيخ ومنها ان الفاعل في طرف العدم قد يشتبه فظن
انه غير الفاعل في طرف الوجود والحق انه هو الفاعل في طرف الوجود لان الفاعل
المستجمع لجميع ما يشترط ان كان موجودا كان الاثر موجودا وان كان معدوما
كان معدوما واليه اشار بقوله والفاعل في الطرفين واحد ومنها ان الموضوع كالمادة
فان كلا منها علة مادية فاذ قد شبه موضوع خصيصا بالمادة فالحاصل كما قيل ان
الموضوع من حيث العلل لكنه يشبه بالعلة المادية ولذا لم يعده عليحدة من اقسام

الفعل والتحقيق ليس كونه علة ماهوية ليس فيما على الشبيه بل هو من افراد العلة الفاعلية حقيقة
كما ظهر لك من قضايا سبق ومنها ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه
الوجود والعدم لانه مهية وقد سبق تحقيقه واشار ذكر مهنا لوقوع الاشتباه فيه
ومنها ان اسباب المهية غير اسباب الوجود فكون الوجود زايدا على المهية فاسباب المهية
هي المادة والصورة وهما داخلتان فيها واسباب الوجود هي الفاعل والغاية وهما
خارجان عنها وهما المراد من المؤثر وانما حاجة المعلول في الوجود اليهما لا الى المادة و
الصورة بل حاجتها انما هي في قوام مهيته والحاجة الى المؤثر انما تكون بعد ذلك
فينبغي ان لا يتبع الاشتباه من كونها معدودين بنظر العقل فيظن ان حاجة المعلول اليهما
ايضا في الوجود والبقاء يمكن ان يحمل هذا من تتمة حكم السابق فكانه قال ان
افتقار الاثر انما هو في الوجود او العدم لانه مهية اعترض بان المعلول يفتقر
الى بعض علله في قوام مهيته لانه وجوده او عدمه فكيف حكمتم بان افتقاره
انما هو في احدهما فقط فاجاب بانا انما حكمنا بان افتقار المعلول الى المؤثر قرينة
التعبير عنه بلفظ الاثر انما هو في احد طرفيه والمؤثر انما هو اسباب الوجود لا اسباب المهية
واسباب المهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقار الاثر في قوام المهية الى اسبابها افتقاره
فيه الى المؤثر الذي هو اسباب الوجود فليتدبر ومنها ان كثيرا من الاوهام يذهب الى
ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه شيئا لا العدم لكونه نفيا محضا وقد سبق ذلك
في مسئلة بقي الاولوية الذاتية فيه على بطلان ذلك بقوله ولا بد للعدم من سبب لما سبق
من تساوي نسبة مهية الممكن الى طرفي الوجود والعدم فيفتقر في كل منهما الى مرجح خرجه
بطلان الترجح بلا مرجح وهذا المرجح هو المراد من السبب ومنها انه قد سبق ايضا